

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav hospodářských a sociálních dějin

Diplomová práce

Michal Olša

**Proces sekularizace v Itálii po druhé světové válce: literární díla
ve společenském kontextu**

Secularization in Italy in the Post-War-Era: Literature in the Social Context

Proces sekularizácie v Taliansku po druhej svetovej vojne: literárne diela v
spoločenskom kontexte

Praha 2013

Vedoucí práce: PhDr. Michal Pullmann, Ph.D.

Poděkování:

Touto cestou by som chcel vysloviť úprimnú vďaku vedúcemu mojej diplomovej práce Michalovi Pullmannovi za jeho láskavé mentorovanie a všestrannú pomoc pri jej tvorbe.

Zároveň si pokladám za povinnosť vyjadriť vďaku nasledujúcim ľuďom, ktorých činy intelektuálne, praktické alebo intelektuálno-praktické mi boli nápomocné pri tvorení mojej diplomovej práce.

Gianpaolo Romanato

Paolo Bettolo

Stefano Allievi

Alessandro Catalano

Elena Focalto

Marián Hrobárik

Markéta Hradecká

Veronika Patáková

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 7. ledna 2013

.....

Jméno a příjmení

Abstrakt CZ

Cílem této práce je analýza sekularizačního procesu v poválečné Itálii. Studie se zaměřuje na nižší společenské třídy. Záměrem je ukázat složitost procesů jako je sekularizace. Na jedné straně je číselná statistika poukazující na klesající míru zbožnosti, na druhé straně můžeme vnímat obyvatelé Itálie jako věřících v Boha a Itálii jako zemi, kde se náboženské symboly objevují zcela běžně ve veřejném prostoru. Abychom tuto rozpolcenost pochopili, je důležité rozlišovat mezi pojmy církev, náboženství a víra.

Jako primární zdroj jsem pro svou práci zvolil romány a novely neorealistických autorů. Jelikož se neorealismus snaží zachytit především realitu ve společnosti a spisovatelé zachycují motivaci historických aktérů způsobem o mnoho lepším, než jiné použitelné prameny, výběr děl neorealistických autorů se zdá být více než vhodný. Hlavním metodickým přístupem mé práce je typizace a tím snaha o definování společenských stereotypů.

Práce se skládá z 9 kapitol. Kapitoly 1-3 popisují politickou, ekonomickou a společenskou situaci poválečné Itálie a definují tu část společnosti, na kterou se práce zaměřuje. Uvedena je zde také charakteristika neorealismu a jeho autorů, stejně jako nejdůležitější teorie o sekularizaci, na které práce odkazuje. Kapitola 4 definuje církev, náboženství a víru. V kapitolách 7-9 práce ukazuje veřejnou podobu náboženství a zabývá se možnou motivací pro účast či neúčast na náboženských rituálech a významem a úlohami katolické v rámci italské společnosti. Soustřeďuje se také na existenci politických náboženství jako je fašismus a komunismus. Kapitola 8 se zaměřuje na soukromou podobu náboženství a ukazuje vliv katolicismu na osobní víru. Kapitola 9 zkoumá přeměnu katolických symbolů, jako např. krucifix, z jejich církevně-náboženského významu k významu národně-státní identifikace.

V závěru se práce snaží ukázat, že proces sekularizace je třeba chápat dvojitým způsobem. Zprv, ve smyslu veřejného náboženství, kde poukazuje na klesající účast na katolických církevních rituálech jako nedělní mše nebo zpověď, což je často

motivováno atavismem katolické církve a jejích hodnot. Zadruhé, ve smyslu osobní víry, jež si udržuje katolickou formu a obsah navzdory faktu, že katolické náboženství bývá opouštěné ve svojí veřejné sféře, kde ho reprezentuje církev.

Klíčová slova

Sekularizace, Itálie, náboženství, církev, víra, neorealismus, katolicismus, religiozita

Abstract EN

The purpose of my thesis is to analyse the process of secularization in the post-war era in Italy. The study is focused on lower social classes. The aim of my thesis is to show the complexity of the process such as secularization; on the one hand there are statistic numbers showing the trend of falling religiosity, on the other hand we know Italians as believers in God and Italy as a country with catholic symbols appearing openly in public. To understand this ambivalence, it is necessary to distinguish church, religion and faith.

As a primary source for my thesis I have chosen novels of the neorealist writers. As neorealism tries to capture predominantly the social reality and the writers show greater capability of uncovering the motivation of historical figure than any other possible sources, selecting the works of the neorealist writers proves to be more than suitable. The main methodology chosen for my thesis is typification, through which I tried to define the social stereotypes.

The thesis is composed of nine chapters. Chapters one to three describe the political, economic and social situation of post-war Italy and define the social segment on which the thesis is focused. Presented is a characterization of neorealism and the authors as well as the most important theories of secularization to which the thesis refers. Chapter four defines the terms of church, religion and faith. From chapter five to seven the thesis shows the public sphere of religion and deals with matters such as motivation to take or not to take an active part in the religious rituals and the importance of the Catholic Church and its responsibilities to the Italian society, as well as the existence of political religions such as fascism and communism. Chapter eight is focused on the private sphere of religion and demonstrates the influence of Catholicism on personal beliefs. Chapter nine examines the transformation of catholic symbols such as crucifixes from their religious meaning to their significant position in means of national identification.

In conclusion, the thesis argues that the process of secularization needs to be understood in two ways. Firstly, it represents public religion and shows the falling number of participation in catholic religious rituals such as Sunday mass or confession, which is often motivated by the atavism of the Catholic Church and its values. Secondly, it consists of personal private religion that keeps its catholic form and content although the catholic religion is being abandoned in its public sphere, where it is represented by the church.

Keywords

Secularization, Italy, Religion, Church, Faith, Neorealism, Catholicism, Religiosity

Abstrakt SK

Účelom tejto diplomovej práce je analýza procesu sekularizácie v povojnovom Taliansku. Zameriava sa na nižšie spoločenské vrstvy. Cieľom mojej diplomovej práce bolo ukázať zložitost' procesu akým je sekularizácia, kedy na jednej strane štatistické čísla ukazujú upadajúci trend religiozity a na druhej strane môžeme vnímať obyvateľov Talianska ľudí veriacich v Boha a Taliansko krajinu, kde sa katolícke symboly nachádzajú vo verejnom priestore. Pre pochopenie tejto ambivalencie je nevyhnuté rozlíšiť medzi cirkvou, náboženstvom a vierou.

Ako primárny zdroj sú v tejto práci použité romány a novely talianskych neorealistickejch spisovateľov. Keďže neorealizmus sa ako umelecký smer snaží nadovšetko zachytiť sociálnu realitu a spisovatelia zachytávajú omnoho lepším spôsobom motiváciu historických aktérov než ostatné použiteľné pramene, ukázala sa voľba neorealistickejch diel ako veľmi vhodná. Základnou metodikou zvolenou v mojej diplomovej práci je typizácia a tým snaha o definovanie spoločenských stereotypov.

Diplomová práca sa skladá z deviatich kapitol. Prvá až tretia kapitola predstavuje politickú, ekonomickú a sociálnu situáciu povojnového Talianska a vymedzuje sociálny segment, na ktorý je práca zameraná. Takisto charakterizuje neorealizmus a spisovateľov a predstavuje najdôležitejšie teórie sekularizácie, na ktoré práca odkazuje. Štvrtá kapitola definuje pojmy cirkev, náboženstvo a viera. Piata až siedma kapitola diplomovej práce ukazuje verejnú sféru náboženstva. Zaoberá sa motiváciou účasti alebo neúčasti na náboženských rituáloch a významom a úlohami katolíckej cirkvi v talianskej spoločnosti. Taktiež poukazuje na prítomnosť politických náboženstiev ako sú fašizmus a komunizmus. Ôsma kapitola sa zameriava na privátnu sféru náboženstva a demonštruje vplyv katolicizmu na konceptualizáciu osobnej viery. Deviata kapitola potom skúma premenu akým je krucifix z jeho cirkevno-náboženského významu na význam národno-štátny.

V závere diplomovej práce je dokazované, že proces sekularizácie je nutné vnímať v dvoch samostatných líniách. Prvá línia prezentuje verejné poňatie

náboženstva a ukazuje znižujúcu sa návštevnosť náboženských rituálov ako je nedeľná sv. omša alebo sviatosť zmierenia. Táto znižujúca sa návštevnosť je často motivovaná atavizmom katolíckej cirkvi a z neho vyplývajúcimi hodnotami. Druhá línia, ktorá je tvorená súkromnými prejavmi náboženstva, si uchováva katolícku formu a obsah, napriek tomu, že katolícke náboženstvo býva opúšťané vo svojej verejnej sfére kde je reprezentované cirkvou.

Kľúčové slová

Sekularizácia, Taliansko, náboženstvo, cirkev, viera, neorealizmus, katolicizmus, religiozita

Obsah

Úvod	11
1. Taliansky štát a spoločnosť v období po druhej svetovej vojne	18
1.1. Politický vývoj	18
1.2. Vývoj v Katolíckej cirkvi	22
1.3. Hospodárska a sociálna situácia	25
2.0. Neorealizmus	31
2.1. Neorealizmus ako literárny a umelecký smer	31
2.2. Neorealistický spisovatelia	33
2.2.1. Alberto Moravia	33
2.2.2. Pier Paolo Pasolini	35
2.2.3. Vasco Pratolini	37
2.3. Možnosti neorealistických literárnych diel ako historických prameňov	38
3. Teórie sekularizácie	43
3.1. Bryan R. Wilson	43
3.2. Thomas F. O'Dea	45
3.3. Thomas Luckmann	47
4. Cirkev, náboženstvo a viera	51
5. Verejná sféra náboženstva: Vnímanie náboženstva formou rozumu	55
5.1. Katolícka cirkev a nové myšlienkové smery	55
5.2. Kolektívna pamäť a náboženstvo	63
6. Implicitné náboženstvá	69
6.1. Vymedzenie implicitných náboženstiev	69
6.2. Implicitné náboženstvá v Taliansku	72
6.2.1. Fašizmus	73
6.2.2. Komunizmus	77
7. Miesto cirkvi v sekularizovanej spoločnosti	83
7.1. Význam cirkevno-náboženských rituálov	83

7.2. Charitatívna a socializačná činnosť cirkvi	88
8. Súkromná sféra náboženstva: Vnímanie náboženstva formou psyché	94
8.1. Jung a kolektívne nevedomie	94
8.2. Triumf Katolíckej cirkvi	98
8.3. Kato-fašisti, Kato-komunisti	105
9. Katolícke symboly?	108
9.1. Poňatie krucifixu v súčasnej dobe	114
Záver	117
Zoznam použitých prameňov a literatúry	126
Pramene	126
Literatúra	128
Internetové zdroje	135
Zoznam použitých skratiek	136
Príloha – Obrazový materiál	Chyba! Záložka nie je definovaná.

Úvod

V roku 1956 sa zúčastnilo nedeľnej bohoslužby 69% dospelých obyvateľov Talianska. V roku 1961 to bolo 53% a v roku 1968 48%.¹ Takýto trend býva označovaný ako sekularizácia. Svedčia však takéto čísla o skutočnej povahe religiozity obyvateľov Talianska alebo o ich vzťahu k náboženstvu?

Každý pokus rozšifrovať premeny náboženského cítenia ľudí je spojený s nutnosťou analyzovať jeho najviditeľnejšie prejavy, najmä vzťah ľudí k cirkvi, cirkevnej hierarchii alebo liturgii, zároveň však nazrieť hlbšie a zachytiť tie skúsenosti a očakávania, ktoré mali aktéri spojené s prežitkom viery, osobným vzťahom k Bohu alebo ktoré vymedzovali základné orientačné body ich životov. Po druhej svetovej vojne sa religiozita snáď v rámci celého západného sveta menila spôsobom a tempom, ktoré nenechávali ani súčasníkov na pochybách, že sa jedná o zásadný prelom v myslení ľudí, ich nazeraní na svoju súčasnosť i spoločenské a politické usporiadanie.² A netýkalo sa to iba krajín, kde došlo už v predošlých stáročiach k turbulenciám v konfesnom živote. Ani na prvý pohľad taká „tradičná“ krajina, ako je Taliansko, v ktorej rímsko-katolícka cirkev mala po stáročia kľúčovú identitotvornú funkciu, sa týmto zmenám nevyhla. Aj tu dochádzalo po druhej svetovej vojne k významným premenám v nazeraní na vieru, náboženstvo i cirkev. A aj tu mala táto premena rôzne podoby, závislé na rade faktorov – regionálnych špecifikách, rozdieloch medzi mestom a vidiekom alebo, a asi predovšetkým, na rozvrstvení talianskej spoločnosti. Navyše, takáto zmena sa v Taliansku musela vyrovnávať s dvoma veľmi vplyvnými ideologickými projektmi – fašizmom a komunizmom, ktoré neodmysliteľne patria k dejinám

¹ Clark, M.: *Modern Italy 1871 – 1982*, New York 1984, str. 371

² Menozzi, D.: *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, str. 167 - 175

Talianska dvadsiateho storočia.³ Preto je každý pokus rozšifrovať premeny religiozity v povojnovom Taliansku spojený s veľmi náročnou úlohou pochopiť myšlienkový svet ľudí, očakávania, ktoré spojovali s náboženstvom, tradíciou, vierou alebo cirkvou, i predstavy o naplnenom živote v modernej spoločnosti, ktorá sa svojou fragmentovanosťou a neistotou o základných otázkach života a zmyslu veľmi výrazne líši od predošlých historických epoch.

Pre pochopenie religiozity ľudí a pre správne porozumenie jej prejavov je v prvom rade nutné správne vymedzenie pojmov ako je cirkev, náboženstvo a viera. Na základe takéhoto vymedzenia je potom možné začať sa zaoberať religiozitou. Táto práca sleduje ustupujúcu religiozitu a proces, ktorý snáď môžeme označiť ako úpadok náboženstva v modernej spoločnostiach. Tento proces označujeme za sekularizáciu.⁴

Štatistické čísla o menšej návštevnosti nedeľných bohoslužieb nepochybne svedčia o umenšujúcej sa religiozite, avšak ide iba jeden aspekt religiozity ako takej. Tento aspekt je potrebné odlíšiť a jasne definovať v zmysle celej problematiky náboženstva. Je nutné položiť si otázku, v akom vzťahu je táto menšia návštevnosť s ostatnými aspektmi, akými náboženstvo vplýva na človeka. Znamená to opúšťanie náboženstva aj v iných oblastiach ľudského života alebo náboženstvo zostáva i naďalej jeho významnou zložkou? Dochádzalo k premenám viditeľnej religiozity, teda vzťahu k inštitucionalizovanej cirkvi a jej rituálom, v podobnom rytme ako k premenám jej menej viditeľnej časti, najmä osobných skúseností s vierou, individuálneho prežívania vzťahu k Bohu alebo role náboženstva a konfesie ako špecifickej osobnej identity? Kde viera, náboženstvo alebo konfesia strácali svoju identitotvornú úlohu? A kde naopak aktéri siahli po

³ Pombeni, P.: *Autorita sociale e potere politico nell'Italia contemporanea*, Venezia 1993, str. 51 - 54

⁴ Wilson, B.: *Religion in Sociological Perspective*, Oxford – New York 1992, str. 149

svojich skúsenostiach s vierou alebo po konfesných symboloch ako po samozrejmom nástroji pre vyjadrenie svojich potrieb?

Tieto a ďalšie otázky sú spojené s pokusom pochopiť proces sekularizácie, ktorý sa veľmi výrazne presadil po druhej svetovej vojne. Zároveň musí každá analýza sekularizácie postupovať veľmi obozretne a neredukovať náboženstvo iba na jednu z jeho zložiek. Náboženstvo nie je možné obmedziť iba na vonkajšie prejavy, akým je napríklad rituál (ktorý je objektívne opúšťaný), ale naopak ani na prejavy vnútorné. Náboženstvo ako v spoločnosti, tak v živote jednotlivcov, zastáva celú radu funkcií. Ku všetkým týmto funkciám je nutné pristupovať jednotlivo, napriek tomu, že sú vo vzájomnom vzťahu. Trend v snahe uchopiť náboženstvo týmto spôsobom započal prácou Wiliama Jamesa „The Varieties of Religious Experience“ z roku 1902, ktorý následne dal vzniknúť fenomenologickým dielam o náboženstve, z ktorých možno spomenúť „The Sacred and the Profane: The Nature of Religion“ od Mircea Eliadeho z roku 1964.

Asi najvýraznejšie zmeny vo vzťahu k religiozite sa v povojnovom Taliansku odohrávali v nižších spoločenských vrstvách – vidieckom či mestskom proletariáte, deklasovaných skupinách, ktoré snáď môžeme s veľkou opatrnosťou nazvať ako tzv. lumpenproletariát,⁵ a v nižších stredných vrstvách. Takto široko definovaný spoločenský segment, ktorého kolektívne konanie stojí v strede analýzy, je daný vlastnosťami procesu, ktorým sa zaoberáme, teda sekularizáciou. Sekularizácia je, z hľadiska spoločenskej stratifikácie, bežne skúmaná ako proces celoplošný, preto nemá práca konkrétnejšie určený spoločenský segment, ktorým sa zaoberá.

V takto náročnom postavení problému môžeme postupovať rôznymi cestami. Analyzovať oficiálne cirkevné materiály, sledujúce ústup religiozity, by samozrejme poskytlo cenný materiál pre základnú orientáciu. Jednak je však

⁵ Pojem do spoločenskovedných diskusií uviedol Karol Marx s cieľom postihnúť „vyvrheľov“ spoločnosti. Viz. Marx, K.: The 18th Brumaire of Louis Bonaparte, Maryland 2008, str. 75

tento materiál ťažko dostupný (alebo úplne nedostupný), jednak predstavuje stanovisko cirkvi svojim spôsobom „zaujatého“ pozorovateľa, takže sa tu k hlbším motívom tejto premeny nemusíme vôbec dostať. Na tomto mieste sa samozrejme môžeme obrátiť k štatistikám a „tvrdým“ číslam, ktoré sľubujú poskytnúť nezaujatý obraz celého procesu. V tomto prípade sa však ťažko dozvieme viac o motiváciách, očakávaniach, kritike cirkvi, prežívaní viery, chápaní veľkých spoločenských a politických zmien, bez ktorých obraz zmien v religiozite ostane veľmi neúplný a hrubý.

Máme však ešte inú možnosť. Zmeny v náboženskom živote totiž neostali bez povšimnutia u veľmi citlivých diagnostikov spoločnosti – spisovateľov. Tento postup samozrejme nie je bez rizík (o nich sa zmienim nižšie), ak sa však pozrieme na diela talianskych neorealistickej beletristov, zistíme, že poskytnúť na načrtnutým otázkam obrovské množstvo cenného materiálu. Neorealistickej spisovatelia sa snažili o zachytenie sociálnej reality do tej miery, že ich diela často stoja na hranici medzi umením a dokumentom.⁶ Týmto svojím prístupom podávajú svedectvo i o religiozite a vyhraňovaní sa voči náboženstvu. Zároveň sa vo svojich dielach zameriavajú hlavne na nižšiu sociálnu vrstvu spoločnosti. Tým najpodstatnejším je ale fakt, že náboženstvo a náboženské správanie zachytávajú v celej jeho komplexnosti a nie iba niektorý z jeho aspektov. A poskytujú aj cennú konštrukciu možných motivácií konania pri vyhraňovaní sa k náboženstvu.

Konkrétne diela neorealistickej beletristov, ktoré táto práca využíva, sú romány a novely troch spisovateľov. Sú nimi Alberto Moravia, Pier Paolo Pasolini a Vasco Pratolini. Prvých dvoch menovaných, teda Moravia a Pasolini, svoj život i svoju tvorbu spájajú s mestom Rím a tým teda vypovedajú práve o tomto meste. Pratoliniho svet, osobný ako i literárny, je potom spojený s toskánskym mestom Florencia. V práci sa budeme zaoberať práve dielami, ktoré vznikli v časovom

⁶ Hainsworth, P. a Robey, D.: The Oxford companion to Italian literature, New York 2002, str. 408

horizonte od konca druhej svetovej vojny, teda roku 1945, do roku 1960. V tomto období je v talianskej kultúre a umení vo svojom zenite smer neorealizmu. V rámci tohto umeleckého smeru tvoria svoje diela traja spomenutý literáti a každý z nich tvorí v zmysle hlavného paradigma neorealizmu a tým je snaha o čo najvernejšie zobrazenie skutočnosti.⁷

K románom a novelám talianskych beletristov tu nie je pristupované ako k „ortodoxnému“ prameňu. To znamená, že v práci nesledujeme a nerobíme závery na základe toho, čo tieto diela činí umením ako je napr. príbeh ich hrdinov alebo ich vzájomné vzťahy, ktoré vyúsťujú do určitých situácií. Sledujeme však modely správania a konania v situáciách, ktoré sa netýkajú čisto umeleckého aspektu týchto literárnych diel. Ideálnym príkladom takejto dvojakosti je román Alberta Moraviu *Opovrhnutie*. V tomto románe môžeme sledovať príbeh milenecké trojuholníku, ktorý pre nás nemá žiadnu výpovednú hodnotu. Na konci jednej z kapitol románu sa však dozvedáme, že hlavný hrdina románu sa rozhodne vstúpiť do komunistickej strany. Je predstavená motivácia i následky, ktoré z takéhoto rozhodnutia plynú.⁸ Na samotný príbeh románu však tento skutok jeho hlavného hrdinu nemá žiaden vplyv a vypovedá iba o spoločenskej atmosfére a sociálnej realite svojej doby. Podobne je tomu i v ostatných dielach talianskych neorealiztov, nie je to síce tak jednoznačné ako v Moraviom *Opovrhnutí*, pri analýze týchto diel je však, túto ich pomyselnú dualitu, možno odlíšiť. V situáciách, kedy môžeme v neorealistickej románoch či novelách sledovať skôr zachytávanie sociálnej reality než ich príbeh, môžeme postavy v nich vystupujúce vnímať ako historických aktérov, nie hrdinov románov. Takýmto prístupom možno odkrývať aspekty sociálnej reality, o ktorých podávajú svedectvo taliansky neorealistickej spisovatelia.

⁷ Abruzzese, A. Tinazzi, G. Zancan, M.: *Cinema e letteratura del neorealismo*, Venice 1983, str. 157

⁸ Moravia, A.: *Opovrhnutie*, Bratislava 2006, str. 22 - 23

Metodicky je tento pramenný materiál spracovaný formou typizácie. Postavy, ktoré sa vyskytujú v románoch a novelách talianskych spisovateľov, predstavujú stereotypy svojich sociálnych skupín. Tieto typy samozrejme nie sú úplne homogénne – u rôznych autorov sa čiastočne líšia. Práca pracuje a prináša najmä tie stereotypy, ktoré sa príliš nelíšili a z nich následne vytvára obraz kolektívneho konania ľudí. Týmto spôsobom potom možno odkryť, po stránke formálnej i obsahovej, stereotypné religiózne správanie u ľudí z nižších sociálnych vrstiev v povojnovom Taliansku.

Typizácia aktérov vystupujúcich v neorealistických dielach pomáha odhaliť stereotyp religiózneho správania, ktorým je chápaný opakovaný a veľmi pozvoľna sa meniaci vzorec konania, lepšie ako štatistické údaje, a štatistici s nimi pracujúci, o nižšej návštevnosti nedeľnej bohoslužby alebo autori, ktorý sa tento stereotyp snažia postihnúť skrz cirkevné záznamy o ich aktivitách. Najmä sa potom ukazuje výhoda neorealistických diel pokiaľ ide zachytenie motivácie takéhoto konania.

Odborná literatúra, ktorá sa zaoberá sekularizáciou, k nej pristupuje ako k procesu dlhodobému. Značne rozsiahla práca o sekularizácii z talianskeho prostredia je dielo Danielle Menozziho „La chiesa cattolica e la secolarizzazione“ z roku 1993. Kde autor sleduje vývoj sekularizácie od konca 18. storočia do 80. rokov storočia dvadsiateho. Sekularizáciu však vníma najmä z pozície katolíckej cirkvi a ukazuje ako tento proces vnímala a ako naň reagovala. Ďalšou prácou, ktorá sa chápe sekularizácie z podobného hľadiska je dielo Augusta del Noce „L'Epoca della secolarizzazione“ z roku 1970. Z mimo talianskeho prostredia zaoberajúcich sa sekularizáciou sú to najmä diela nemeckých autorov. Jednak je to práca Hermanna Lubbe „Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs“ už z roku 1965 alebo práca Ernsta-Wolfganga Böckenförde „Der säkularisierte Staat“ z roku 2007. Všetky práce sú však viac alebo menej

orientované na vývoj sekularizácie ako spoločenského problému vnímajúc hlavne jeho aspekty pre spoločenské inštitúcie ako cirkev a štát a ich vzťahy.

V talianskom prostredí sa vyskytnú ešte práce, ktoré sa snažia o uchopenie problému z hľadiska spoločnosti a jej členov ako napr. práca Sabiana Acquaiwa a Gustava Guizzardi „La Secolarizzazione“ z roku 1973, ktorá však skôr predstavuje a následne aplikuje na talianske prostredie sociologické teórie sekularizácie od B. Wilsona, P. Bergera, T. Luckamanna či R. Bellaha.

V tejto situácii sa ako použiteľnejšia sekundárna literatúra ukázali byť práce monitorujúce religiozitu obyvateľov Talianska, ktoré sekularizáciu postihujú najmä skrz štatistické čísla. Je to najmä veľmi komplexná práca Franca Garelliho „Religione e chiesa in Italia“ z roku 1991, ktorá podáva veľmi široký obraz religiozity v Taliansku v druhej polovici 20. Storočia, najmä však rokov 70-tych a 80-tych, jedná sa však hlavne o štatistické údaje a práca tak plne neodhaľuje motiváciu konanie historických aktérov. Podobnou prácou je potom dielo Arnolda Nestiho „Il cattolicesimo degli Italiani“ z roku 1997.

Pri štúdiu odbornej literatúry zaoberajúcou sa sekularizáciou a religiozitou v povojnovom Taliansku, teda chýba práca, ktorá by plne odkrývala motiváciu konania jeho obyvateľov. Základnou pohnútkou pre spracovanie témy tejto práce tak bolo ukázať motiváciu kolektívneho religiózneho konania špecifikovaného spoločenského segmentu a nejednoznačnosť spoločenského procesu, ktorý sa označuje ako sekularizácia. Zároveň i demonštrovať veľmi veľkú šírku pôsobenia fenoménu náboženstva, ktorý býva často redukovaný iba na niektoré svoje aspekty a tým dochádza k jeho nepochopeniu.

1. Taliansky štát a spoločnosť v období po druhej svetovej vojne

1.1. Politický vývoj

Jar roku 1945 priniesla do Európy koniec najväčšieho vojenského konfliktu v histórii ľudstva. Podobne ako v celej Európe i v Taliansku nastal mier. Koniec vojny priniesol pre Talianov na jednej strane materiálne strádanie, na strane druhej radosť a eufóriu z mieru. V mesiacoch nasledujúcich vzápätí po vojne sa v talianskej spoločnosti zrkadlí étos hnutia odporu z poslednej fázy vojny. Talianske hnutie odporu namierené voči nemeckému nacizmu i domácemu talianskemu fašizmu nebolo iba vojenskou silou. Nezúčastnili sa ho iba partizánske skupiny bojujúce po boku spojencov proti nacistom, ale i široké vrstvy spoločnosti ako robotníci, ktorí sabotovali prácu v továrňach, roľníci, ktorí partizánom poskytovali potravu či klérus, ktorý im poskytoval úkryt a útechu.⁹ Hnutie odporu bolo záležitosťou celospoločenskou, respektíve bolo niečím, s čím sa mohli stotožniť široké vrstvy spoločnosti. Takto sa i euforické predstavy o povojnovej budúcnosti, vzniknulé v rámci hnutia odporu, stali záležitosťou celospoločenskou.

Politický vývoj tohto obdobia však svedčil skôr o obnovení poriadku a pozvoľnom návrate k pokojnej každodennosti než o morálnom vyrovnávaní sa s minulosťou, ktoré akcentovalo hnutie odporu a ktoré bolo možné cítiť vo vzduchu.¹⁰ V decembri roku 1945 vzniká vláda troch najväčších politických strán v Taliansku, Kresťanskej demokratickej strany, Komunistickej strany

⁹ Gasparri, T.: La Resistenza in Italia, Rimini – Firenze 1977, str. 47 - 51

¹⁰ Ginsborg, P.: A History of Contemporary Italy: Society and Politics 1943 - 1988, New York 2003, str. 38

a Socialistickej strany, na čele s Alcidom De Gasperim z Kresťanskej demokracie.¹¹ Táto vláda ukazuje, na poli politiky, na konsenzus všetkých skupín, ktoré stáli v opozícii voči predchádzajúcemu fašistickému režimu. V júni roku 1946 sa konali voľby, v ktorých získali kresťanskí demokrati 35,2% hlasov, socialisti 20,7% a komunisti 19%. Tri hlavné strany takto získali 75% hlasov, ostatné hlasy pripadli menším stranám ľavicovým a krajne pravicovým.¹² Tieto voľby prakticky nezmenili nič a naďalej vládli spoločne tri najväčšie talianske strany.

Čoskoro sa však ukázalo, že atmosféra povojnovej doby bola preč a na povrch sa dostali názorové rozpory medzi kresťanskými demokratmi a ľavicovými stranami. Tieto obnovili tzv. akčnú jednotu z roku 1934 a vytvorili spoločnú ľudovú frontu.¹³ Taliansku politiku ovplyvňovala čím ďalej tým viac politika svetová, ktorou hýbala studená vojna. Takto vytvárali Američania nátlak na De Gasperiho a stranu kresťanských demokratov, aby ukončili spoluprácu s komunistami. Pod týmto tlakom vznikla vládna kríza, ktorá jednak štiepi socialistickú stranu a ústi do jednofarebnej kresťansko-demokratickej vlády s účasťou niekoľkých odborníkov.¹⁴ Takto bola nastúpená cesta k voľbám, ktoré sa konali v apríli 1948, a ktoré potom ukázali politické smerovanie Talianskeho štátu na desaťročia dopredu.

Predvolebný boj, ktorý sa rozhorel medzi kresťanskými demokratmi a ľudovou platformou bol veľmi ostrý. Komunisti so socialistami si zvolili za svoj volebný symbol portrét Garibaldiho a brojili proti znovu obnovovanému kapitalizmu. Kresťanská demokracia naproti tomu poňala predvolebnú kampaň ako dramatický kontrast medzi slobodou a komunizmom, medzi Amerikou a Sovietskym zväzom. Ich predvolebný plagát zobrazoval bochník chleba, rozkrojený na dve polovice s nápisom, že jeho polovica je upečená z americkej

¹¹ Tamtiež, str. 90 - 91

¹² lezionistorico.interno.it

¹³ Malgeri, F.: La stagione del centrismo, Soveria Mannelli 2002, str. 244

¹⁴ Clark, M.: Modern Italy 1871 – 1982, New York 1984, str. 320

múky. Iný plagát znázorňoval vojaka, ako väznený v ruskom gulagu zaprisaháva svoju matku, aby volila proti jeho žalárnikom.¹⁵ Kresťanská demokracia posunula predvolebný diskurz do otázky pozície zahraničnej orientácie krajiny, a nielen politickej, ale i kultúrnej hodnotovej. Amerika bola prezentovaná, ako krajina, ktorá dáva chlieb a vôbec materiálnu pomoc cez Marshallov plán, zatiaľ čo Sovietsky Zväz predstavoval krajinu, ktorá nevracia talianskych vojnových zajatcov. Takisto poukazovala na uchvátenie Československa do sovietskeho područia. Poukazovanie kresťanských demokratov na to, že ich strana má americkú podporu, malo v talianskej spoločnosti nepochybne veľkú odozvu. Proamerická orientácia Talianov bola odvodená z emigrácie do Spojených štátov v predošlých obdobiach. Najmä v južných oblastiach Talianska bolo iba málo rodín, ktoré nemali v Amerike príbuzného.¹⁶

Tento vyostrený predvolebný boj vo vrcholnej politike predznamenal na ďalšie desaťročie konfliktnú atmosféru medzi komunistami, respektíve komunistami i socialistami, a kresťanskými demokratmi, ktorý sa nielen zaštiľovali kresťanskými myšlienkami, ale mali i priamu podporu katolíckej cirkvi. Týmto spôsobom, značne vyostreným konfliktom, bol následne reflektovaný vzťah medzi komunizmom a katolicizmom aj širokou talianskou spoločnosťou. K akémusi uvoľňovaniu napätia medzi komunizmom a katolicizmom, a ku vzťahom nie tak veľmi vyostreným, dochádza v Taliansku až koncom 50. rokov.

Voľby, ktoré sa uskutočnili 18. Apríla 1948, boli na návrh kresťanských demokratov prehlásené za povinné. Výsledok volieb ukázal jasné víťazstvo kresťanských demokratov, keď získali 48,5% hlasov, teda takmer absolútnu väčšinu, zatiaľ čo ľudová platforma získala 35% a zvyšok hlasov pripadol malým stranám.¹⁷

¹⁵ Procacci, G.: Dějiny Itálie, Praha 2004, str. 365-366

¹⁶ Novelli, E.: Le elezioni del Quarantotto, Roma 2008, str. 98 - 106

¹⁷ Tamtiež, str. 76

Politický vývoj nasledujúceho desaťročia bol v znamení vlády Kresťansko-demokratickej strany a zahranično-politickej orientácii sa na Spojené štáty. Táto bola jasne definovaná a potvrdená už v roku 1949, kedy sa Taliansko stáva členom NATO.¹⁸ Komunistickú stranu porážka vo voľbách v roku 1948 nepoložila, naopak, jej popularita v ďalších voľbách kontinuálne rástla.¹⁹ Na celoštátnej úrovni síce bola v opozícii, avšak na lokálnej úrovni sa dostala k vykonávaniu moci. Typickým príkladom „červeného“ mesta a regiónu je Bologna v Emilli-Romagni.²⁰ Úspešne sa tiež dokázala vysporiadať s udalosťami z roku 1956 v Maďarsku, kedy síce jej internacionálne sympatizovanie zo Sovietskym zväzom znamenalo stratu niekoľkých členov a takisto rozídenie sa so socialistami, no jej obľúbenosti medzi talianskymi obyvateľmi to veľmi neublížilo. Ku komunistickej strane sa hlásilo predovšetkým robotníctvo a široké vrstvy nižšieho či stredného mestského ako i vidieckeho obyvateľstva. K popularite komunistickej strany u týchto vrstiev obyvateľstva nepochybne prispela jej propagandistická činnosť a iné politicky motivované aktivity.²¹ Úspech tejto strany, ale spočíva i v ideológii komunizmu, ktorá z komunizmu robí politické náboženstvo²², náboženstvo, ktoré kráča s dobou a môže toho mnoho ponúknuť. Reflektovanie komunizmu ako politického náboženstva sa pokúsime odkryť v nasledujúcich kapitolách.

¹⁸ Sassoon, D.: Contemporary Italy, New York 1986, str. 276

¹⁹ V 50. rokoch podpora komunistickej strany skôr stagnuje, na ich konci však začína stúpať, vrchol dosahuje v roku 1976 (istat.it)

²⁰ Sassoon, D: Contemporary Italy, New York 1986, str. 250-252

²¹ Tamtiež, str. 246 - 247

²² Pre vymedzenie pojmu politické náboženstvo viz. Maier, H.: Politická náboženství, Totalitární režimy a křesťanství, Brno 1999, str. 83 - 84

1.2. Vývoj v Katolické cirkvi

Katolícka cirkev prešla počas dvadsiateho storočia prekotným vývojom. Musela sa vyrovnávať s udalosťami, ktoré následne menili jej povahu. Počas druhej svetovej vojny sa musela konfrontovať s ideológiami fašizmu a nacizmu a často hľadať kompromisné riešenie, aby mohla koexistovať s týmito spoločenskými systémami. Dodnes je činnosť katolíckej cirkvi vnímaná v tomto období kontroverzne.²³ Po druhej svetovej vojne si cirkev kladie nové úlohy. Najväčšou výzvou pre ňu bolo poskytnúť morálnu útechu ľuďom, ktorí počas vojny utrpeli nielen materiálne straty, ale prišli tiež o ideály a strácali zmysel bytia. Zároveň silneli nové ideológie a myšlienkové smery, ktoré minimálne stáli proti hodnotovému svetu katolíckej cirkvi, ak už proti nej nevystupovali priamo.

Na čele katolíckej cirkvi stál už od roku 1939 Pius XII.²⁴ Na začiatku svojho pontifikátu sa musel pohybovať na veľmi tenkom ľade. Jednak musel hľadať pozíciu, aby mohol existovať v krajine ovládanej fašistami, druhák si musel dávať pozor, aby nezapredal hodnoty inštitúcie, na ktorej čele stál. Jeho kritici často poukazujú na jeho oficiálnu neutralitu počas vojny a nedostatočné odsúdenie holokaustu, veľmi radi pritom zabúdajú alebo zamlčujú jeho aktivity, ktorými skrz cirkevné štruktúry inicioval záchranu státisícov Židov pred smrťou.²⁵

V povojnovom období sú z jeho činnosti najznámejšie dve aktivity. Prvou z nich bol dekrét, ktorý vyjadruje veľmi tvrdé cirkevné odsúdenie komunizmu. Ide o dekrét z 1. júla roku 1949, ktorým Pius XII. pod hrozbou sankcií, končiacich prípadne až exkomunikáciou, zakazoval spolupracovať so stranami

²³ Bergen, D. L.: An Easy Target? The Controversy about Pius XII. and the Holocaust in Pope Pius XII. and the Holocaust, London – New York, 2002, str. 105

²⁴ Roth, J. Rittner, C.: Pope Pius XII. and the Holocaust, London – New York, 2002, str. 21

²⁵ Minerbi, S. I.: A Reappraisal in Pope Pius XII. and the Holocaust, London – New York, 2002, str.

a organizáciami spätými s komunizmom.²⁶ Toto bola hlavne reakcia na prenasledovanie kresťanov vo východnej Európe. Po vlne kritiky sa tento výnos Svätého oficia zmiernil na čisto náboženskú sféru.²⁷ Druhou bolo vyhlásenie dogmy „ex cathedra“ o Nanebovzatie Panny Márie v roku 1950.²⁸ Okrem toho vydal 41 encyklík, v ktorých prezentoval cirkevný postoj nielen k otázkam priamo súvisiacich s náboženstvom, ale i k otázkam spoločenského charakteru.²⁹

Pius XII. svojim postojom ku komunizmu udal kurz, na základe ktorého sa i ostatný predstavitelia katolíckej cirkvi stavali k tomuto názorovému smeru. Odmietanie komunizmu ako bezbožnej ideológie, sa tak presúva z pozície pápeža, ako najvyššieho predstaviteľa cirkvi, i na nižší klérus. Skrz nižší klérus je toto konfliktné vyhrotenie medzi katolicizmom a komunizmom reflektované i nižším sociálnymi vrstvami talianskej spoločnosti, ktoré tvoria spoločenský segment, ktorým sa táto práca zaoberá. Následne i u ľudí z tejto spoločenskej vrstvy dochádza k vnímaniu vzťahu katolicizmu a komunizmu ako značne vyhrotené. Táto vyhrotenosť, ako ešte bude vidieť v tejto práci, je však spoločensky vnímaná a existuje iba v jednej rovine zatiaľ čo v inej dokáže katolicizmus s komunizmom koexistovať.

Z hľadiska témy tejto práce nie je nutné venovať sa všetkým záverom encyklík, ktoré Pius XII. vydal. Dôležité sú pre nás závery tých encyklík, respektíve prejavov, v ktorých sa vyjadruje k sociálnej realite a najmä ku sexualite. V tejto otázke zaujíma postoj, pre katolícku cirkev, ktorá je vnímaná ako veľmi konzervatívna, lepšie odpovedajúci dobovému konsenzu.

V dvoch prejavoch z roku 1951, ako prvý z pápežov, z morálneho hľadiska otvorene odobril rodinné plánovanie, v zmysle naplánovania doby počatia

²⁶ Chenaux, P.: Katolícká cirkev a komunizmus v Európe (1917 – 1989), Praha 2012, str.98

²⁷ Tamtiež, str. 98

²⁸ Roth, J. Rittner, C.: Pope Pius XII. and the Holocaust, London – New York, 2002, str. 33

²⁹ Marchione, M.: Pope Pius XII.: Architect for peace, New Jersey 2000, str. 194 - 200

dieťaťa. Takisto morálne odobril sexuálnu abstinenciu v čase plodných dní ženy ako prípustnú formu zabráneniu otehotnenia. Tieto názory existovali v katolíckej cirkvi už predtým, než na jej čele stál Pius XII., on bol však prvým, ktorý tieto názory explicitne vyjadril.³⁰

Takisto prezentoval katolícky postoj k sexuálnemu pôžitku: „Sám Stvoriteľ... ustanovil, že v rozmnožovacej funkcii by mali manželia zažiť uspokojenie a pôžitok tela a ducha. Takto teda, manželia nerobia nič zlé ak vyhľadávajú toto uspokojenie a pôžitok. Prijímajú to, čo pre nich stvoriteľ pripravil. Zároveň by však manželia mali vedieť ako udržať samých seba v hraniciach umiernenosti.“³¹

Samozrejme tieto vyjadrenia Pia XII. k pohlavnému styku sa týkajú iba ľudí žijúcich v manželskom zväzku. Mimomanželský pohlavný styk je dodnes pre katolícku cirkev neprípustný.³² Na tom nemení nič ani postupujúci liberalizmus, ktorý sa stal rozhodujúcim myšlienkovým smerom v západnej spoločnosti a ktorý prenikol i do katolíckej cirkvi a následne ju ovplyvnil a v určitej miere formoval.

Napriek tomu, že sa Pius XII. vyjadruje k mnohým spoločenským udalostiam, nielen k sexualite, viac odpovedajúcim étos jeho doby, stále zostáva človekom staršej generácie. Otvoriť pomyselné dvere a okná cirkvi zostalo úlohou jeho nástupcu Jána XXIII., ktorý sa na svätopeterský stolec dostáva v roku 1958. Napriek tomu, že sa Pius XII. často vyjadroval v demokratickom a prístupnom duchu zostal počas celého svojho pontifikátu autokratom riadiacim

³⁰ Yalom, M.: A History of the Wife, New York 2002, str. 307

³¹ Citát je textom z dvoch prejavov z 29 októbra a 26 novembra roku 1951 s názvom Morálne otázky ovplyvňujúce manželský život, ktoré Pius XII. adresoval Katolíckej únii pôrodných asistentiek, Národnému kongresu rodín a Asociácii väčších rodín vo Washingtone DC (CatholicCulture.org)

³² Katechismus katolíckej cirkve, Praha 1995, str. 573. Učenie katolíckej cirkvi sa v tejto záležitosti drží písma svätého, kde je mimomanželský sexuálny styk vyslovene odsúdený v 1 Kor 5,1-6.9; 7,2; 10,8; Ef 5,5-7; 1 Tim 1,10; Žid 13,4; otvorenú argumentáciu potom viz. v 1 Kor 6,12-20

cirkev centralisticky.³³ Takto ako autokratická centralistická organizácia bola i cirkev v zásade reflektovaná talianskou spoločnosťou.

1.3. Hospodárska a sociálna situácia

Z hospodárskeho hľadiska bolo obdobie v rokoch 1945 – 1953 zložitú. V prvom rade dochádza k opusteniu ekonomického protekcionizmu, ktorý fungoval za vlády fašistov, a talianska vláda prijíma v roku 1947 ekonomickú politiku voľného obchodu, kam bola už predtým tlačaná Spojenými štátmi.³⁴ Od roku 1954 však dochádza k hospodárskemu oživeniu a po roku 1957 so vstupom Talianska do Európskeho hospodárskeho spoločenstva dochádza k veľkému rozvoju.³⁵ Tento rozvoj sa zvykne označovať ako taliansky hospodársky zázrak. Všetky makroekonomické ukazovatele ako výroba, národný dôchodok, spotreba a podobne začali závratne stúpať. Rozvíja sa hutnícky, chemický i petrochemický priemysel, stavebníctvo a najmä priemysel automobilový. V krátkosti možno povedať, že v období rokov 1945 – 1960 došlo k premene agrárnej krajiny na industriálnu. V dôsledku tohto vývoja opúšťali milióny roľníkov vidiek a hľadali uplatnenie v továrňach a vo verejných službách v mestách.³⁶

Tento hospodársky vývoj potom vplýva na štruktúru sociálnej stratifikácie. Sociálnu stratifikáciu v Taliansku najlepšie spracoval Paolo Sylos Labini. Vo svojej práci z roku 1974 sa zaoberá sociálnym rozvrstvením a definovaním sociálnych tried v Taliansku v rokoch 1881 – 1971. Ako prameň svojej práce, nie však jediný, ale základný, použil Labini údaje zo sčítaní ľudu. V následnom rozdeľovní ľudi do sociálnych skupín vychádzal z konceptuálnych myšlienok klasických ekonómov

³³ Franzen, A.: Malé dějiny církve, Kostelní Vydří 2006, str. 284

³⁴ Sassoon, D: Contemporary Italy, New York 1986, str. 15

³⁵ Gainsborg, P.: A History of Contemporary Italy: Society and Politics 1943 – 1988, New York 2003, str. 160

³⁶ Tamtiež, str. 218 - 221

akými boli Adam Smith a David Ricardo, ktorí rozdelili populáciu na základe pôvodu ich príjmov. To znamená na kapitalistov, ktorých príjmami je zisk, na veľkých vlastníkov pôdy, ktorí svoje príjmy generujú z renty a na pracujúcich, ktorých príjmom je mzda. Samozrejme mali na pamäti i dôležitú zložku populácie, ktorú predstavujú ľudia, ktorých príjem pochádza z nezávislých činností ako napríklad umelci či farmári. Na základe týchto predpokladov Sylos Labini rozdelil taliansku spoločnosť do troch hlavných skupín.³⁷

Prvú skupinu nazýva vládnuou vrstvou alebo buržoáziou. Patria sem kapitalisti ako i veľkí vlastníci pôdy. Okrem nich do tejto skupiny patria vrcholní manažéri veľkých podnikov a vysoko profesionalizovaní pracovníci v určitých odboroch.³⁸

Druhú skupinu predstavuje stredná vrstva, ktorú Labini rozdeľuje na tri podskupiny. Prvú z nich tvorí tzv. platená maloburžoázia, kam patria úradníci, učitelia, technický pracovníci a podobne. V druhej podskupine sa nachádza tzv. relatívne nezávislá maloburžoázia, kam patria farmári, umelci, drobní obchodníci, profesne špecializovaní pracovníci. Tretia podskupina je potom nazvaná špeciálnou kategóriou, kam patria členovia kléru alebo vojaci z povolania.³⁹

Tretiu skupinu Labini nazýva vrstva pracujúcich (proletariát) a zaraďuje sem pracovníkov v priemysle ako i v poľnohospodárstve, pracovníkov v službách a v doprave, domáce služobníctvo, asistentov v obchode, pracovníkov na stavbách a podobne.⁴⁰

Absolútne čísla týchto skupín v talianskej spoločnosti v rokoch 1936 – 1961 je vidno v nasledujúcej tabuľke:

³⁷ Labini, S.: *Saggio sulle classi sociali*, Roma - Bari 1978, str. 11-40

³⁸ Tamtiež, 9-26

³⁹ Tamtiež, 9-26

⁴⁰ Tamtiež, 9-26

Tab.1. Sociálna stratifikácia Taliansko (čísla sú uvedené v tisícoch)

	1936	1951	1961
I. Vládnuca vrstva	320	390	400
II. Stredná vrstva	10 760	11 435	10 845
II.1. Platená maloburžoázia	990	1 970	2 650
II.2. Nezávislá maloburžoázia	9 250	8 930	7 565
II.3. Špeciálna kategória	520	535	630
III. Proletariát	8 550	8 250	9 060
a. Poľnohospodárstvo	3 170	2 370	1 700
b. Priemysel	3 400	3 410	4 190
c. Stavebníctvo	800	1 170	1 700
d. Obchod	300	400	500
e. Doprava a služby	250	520	600
f. Služobníctvo	630	380	370

Zdroj: Labini (1978), str. 156

Percentuálne rozloženie potom vyzerajú takto:

Tab.2. Sociálna stratifikácia Taliansko v percentách

	1936	1951	1961
I. Vládnuca vrstva	1,6	1,9	2,0
II. Stredná vrstva	54,8	56,9	53,4
II.1. Platená maloburžoázia	5,0	9,8	13,1
II.2. Nezávislá maloburžoázia	47,1	44,4	37,2
II.3. Špeciálna kategória	2,7	2,7	3,1
III. Proletariát	43,6	41,2	44,6
a. Poľnohospodárstvo	16,2	11,8	8,4
b. Priemysel vrátane stavebníctva	21,4	22,9	29,0
c. Ostatné	6,0	6,5	7,2

Zdroj: Labini (1978), str. 157

Pre nižšie spoločenské vrstvy je, na základe týchto údajov, signifikantný úbytok pracovníkov v poľnohospodárstve a naopak nárast pracovníkov v priemysle. To v praxi znamená už spomínaný presun ľudí z vidieka do mesta. Takto je reálne väčší počet ľudí vystavený mestskému prostrediu a tým sa stávajú i súčasťou spoločenského segmentu, ktorý skúmame v tejto práci.

Sylos Labini ponúkol sociálnu stratifikáciu nielen Talianska ako jedného celku, ale vytvoril tieto údaje i pre jednotlivé časti krajiny. Nerozdelil však Taliansko, ako je to často zvykom, v rámci dualizmu na sever a juh, ale pripojil k nim ešte tretiu, centrálnu časť. Do tejto centrálnej časti patria i regióny Lázia a Toskánska a teda i mestá Rím a Florencia, na ktoré sa v tejto práci zameriame. Nasledujúce tabuľky vypovedajú o situácii v centrálnom Taliansku.

Tab.3. Sociálna stratifikácia Centrálne Taliansko

	1936	1951	1961
I. Vládnuca vrstva	50	80	80
II. Stredná vrstva	2 205	2 460	2 515
II.1. Platená maloburžoázia	200	470	700
II.2. Nezávislá maloburžoázia	1 880	1 850	1 655
II.3. Špeciálna kategória	125	140	160
III. Proletariát	1 335	1 335	1 520
a. Poľnohospodárstvo	390	320	200
b. Priemysel	560	510	640
c. Stavebníctvo	145	200	360
d. Obchod	60	85	90
e. Doprava a služby	50	140	150
f. Služobníctvo	130	80	80

Zdroj: Labini (1978), str. 160

Tab.4. Sociálna stratifikácia Centrálne Taliansko v percentách

	1936	1951	1961
I. Vládnuca vrstva	1,4	2,0	2,0
II. Stredná vrstva	61,4	63,5	61,1
II.1. Platená maloburžoázia	5,6	12,1	17,0
II.2. Nezávislá maloburžoázia	52,3	47,7	40,2
II.3. Špeciálna kategória	3,5	3,6	3,9
III. Proletariát	37,2	34,5	36,9
a. Poľnohospodárstvo	10,9	8,3	4,9
b. Priemysel vrátane stavebníctva	19,6	18,3	24,3
c. Ostatné	6,7	7,9	7,7

Zdroj: Labini (1978), str. 158

Labini nie vždy jasne poukázal na zdroj svojich dát. Pre väčšinu rokov použil údaje z cenzov (ISTAT, Doxa, Talianska štátna banka) pre rok 1961 a 1971 tak však neučinil, lebo tieto ešte nemal k dispozícii. V týchto rokoch vo svojej práci vychádza z údajov z Výročnej knihy štatistík pracovného trhu. V čase keď už boli k dispozícii údaje zo sčítaní ľudu bolo vidieť rozdiel, ktorí jednotlivé zdroje ponúkli. Najmarkantnejší rozdiel predstavoval pomer medzi strednou vrstvou a proletariátom. Zatiaľ čo v Labiniho práci predstavuje stredná trieda pre rok 1961 53,4%, na základe sčítania ľudu je to iba 45,2%. A zase proletariát u Labiniho predstavuje 44,6%, zatiaľ čo census ukázal až 52,7%. Je to teda rozdiel vyše 8%. Posledným bodom kritiky, ktorá sa na Labiniho bolo jeho rozdelenie spoločenských vrstiev, kedy urobil veľmi hrubú čiaru medzi strednou vrstvou a proletariátom, namiesto toho, aby uvažoval medzi týmito vrstvami ešte o medzistupni.⁴¹

⁴¹ Sassoon, D: Contemporary Italy, New York 1986, str. 96

V konečnom dôsledku možno tvrdiť, že Labiniho práca sociálnej stratifikácie má niekoľko trhlín a je ju možné kritizovať, avšak pre naše ciele vyhovuje viac ako ostatné práce podobného druhu. Je to dané najmä tým, že Labini nepracuje na úrovni regionálnej iba zo severom a juhom Talianska, ako to robí napríklad Carlo Trigalia vo svojej práci⁴², ale pridáva k nim ešte i centrálnu časť, ktorej regióny majú nepochybne množstvo kultúrnych, sociálnych i hospodárskych prienikov a nemožno robiť čiaru delenia skrze ne. Takisto je pre nás veľmi užitočné i to akým spôsobom Labini oddeľuje strednú a nižšiu vrstvu. V jeho práci tak vzniká široká nižšia sociálna vrstva, ktorá obsahuje ako i tzv. lumpenproletariát, tak i široké vrstvy robotníkov, rôznych asistentov, služobníctvo a podobne.

Takto môžeme vymedziť spoločenský segment, ktorý chceme skúmať. V podstate zodpovedá Labiniho proletariátu, s tým že z neho vyjmeme ľudí pracujúcich v poľnohospodárstve, keďže sa venujeme mestskému prostrediu a títo žijú na vidieku, kde religiozita ľudí, v každej dobe, vykazuje iné vlastnosti a je nutné ju i inak uchopiť.

⁴² Carlo Trigilia vydáva v roku 1976 podobnú prácu ako Sylos Labini, ktorá je v podstate reakciou na túto, používa však iné delenie na spoločenské vrstvy a v niektorých prípadoch prináša i iné čísla a teda závery

2.0. Neorealizmus

2.1. Neorealizmus ako literárny a umelecký smer

Neorealizmus je umelecký smer, ktorý vznikol na počiatku 20. storočia. Najväčšieho rozvoja dosahuje v Taliansku v rokoch 1940 – 1960. Ako umelecký smer bol prezentovaný najmä beletriou a filmom, okrem toho, ale i poéziou, fotografiou či výtvarným umením.⁴³ V Taliansku sa na počiatku neorealizmus formuje ako reakcia na fašizmus a snaží sa byť morálne obnovujúcou silou v talianskej kultúre. Odtiaľ predpona neo-. Zároveň sa snaží nájsť špecificky taliansky diskurz, ktorým by bolo čo najlepšie možné prezentovať sociálnu realitu. V tejto snahe sa identifikuje s verizmom sicílskeho spisovateľa Giovanniho Verga. Odtiaľ prípona –realizmus.⁴⁴

Neorealistická beletristická literatúra pracuje s dobovou tematikou a spracúva dobové námety. Svoje príbehy zasadzuje do jasne definovaných geografických a kultúrnych lokalít. Koncentruje sa na tie spoločenské segmenty, ktoré najväčšmi pocítili účinky politickej a ekonomickej moci, skôr ako na individuality, ktoré ju držali.⁴⁵ To znamená, že sa zamerala hlavne na nižšiu, prípadne strednú, spoločenskú vrstvu.

Počas fašistickej vlády v Taliansku bol neorealizmus považovaný za vlastenecky a morálne nevhodný.⁴⁶ Hodnotovo sa však pohľad štátnej moci na

⁴³ Abruzzese, A. Tinazzi, G. Zancan, M.: Cinema e letteratura del neorealismo, Venice 1983, str. 34 - 36

⁴⁴ Tamtiež

⁴⁵ Hainsworth, P. Robey, D.: The Oxford companion to Italian literature, New York 2002, str. 407

⁴⁶ Abruzzese, A. Tinazzi, G. Zancan, M.: Cinema e letteratura del neorealismo, Venice 1983, str. 112

neorealismus nezmenil ani keď sa jej po druhej svetovej vojne chopila Kresťansko-demokratická strana. Štát, riadený kresťanskými demokratmi, vnímal rolu kultúry v rozširovaní politickej a ekleziálnej propagandy a poskytovaní útechy, zábavy a úniku z ťažkostí každodenného života a práce. Pre neorealistov spočívala rola kultúry v poskytovaní vedomostí a možnosti pochopenia reálií politického, ekonomického a sociálneho života.⁴⁷

V praxi došlo i k niekoľkým otvoreným sporom medzi štátom a neorealistami. Napríklad v roku 1952 Giulio Andreotti, ako vtedajší začínajúci politik, verejne kritizoval film Vittoria De Sica Umberto D, za zobrazenie zahanbujúceho stavu sociálnej podpory pre potrebných, ako film, ktorý je zbavený optimizmu a nádeje.⁴⁸

V rokoch 1945 – 1956 vzniká v talianskej spoločnosti názor, že intelektuáli a spisovatelia sú povinný, skrz svoju prácu, aktívne sa zapojiť do procesu emancipácie nižších sociálnych tried. Táto myšlienka sa označovala ako tzv. impegno (taliansky záväzok). Otázka, ktorá sa týkala úlohy intelektuálov v takomto sociálnom procese, sa často riešila na stránkach mnohých novín a časopisov. Principiálny problém týchto debát bol vzťah medzi kultúrou a politikou. S touto myšlienkou sa stotožnili najmä komunisti, ktorý posúvali debatu k otázke vzťahu intelektuálnej slobody a sociálnych záväzkov.⁴⁹ Na každý pád väčšina neorealistov sa tejto myšlienke, svojim prístupom k umeniu, príliš nezavďačila.

Napriek svojmu protifašistickému a následne i „protikresťanskému“ postoju nemožno považovať neorealizmus za marxistický alebo komunistický smer. Mnohí neorealistický umelci inklinovali k marxizmu, otvorene však

⁴⁷ Tamtiež, str. 116

⁴⁸ Tamtiež

⁴⁹ Hainsworth, P. Robey, D.: The Oxford companion to Italian literature, New York 2002, str. 300 - 301

komunistickú stranu talianska nepodporovali alebo iba veľmi zriedka a ani umelecky nikdy neprijali sovietsko-socialistický realizmus.⁵⁰ O neorealizme je nutné uvažovať ako o samostatnom umeleckom smere. Napriek tomu boli neorealisticke diela využívané komunistami a marxistickými intelektuálmi ako nástroj v politických debatách, skrze ktoré ukazovali biedu nižších sociálnych vrstiev.⁵¹

V 50. rokoch smeroval neorealizmus až k dokumentárnemu zobrazeniu skutočnosti. Ako príklad môže slúžiť film *Láska v meste* z roku 1953, na ktorom participovali siedmi režiséri.⁵² Podobný trend sledovala i beletria, keď sa snažila o padanie čo najrealistickejšieho obrazu spoločnosti a to i na úkor dejovej línie či umenia ako takého.⁵³

2.2. Neorealistický spisovatelia

2.2.1. Alberto Moravia

Alberto Moravia (1907 – 1990) vlastným menom Alberto Pincherle bol jedným z najznámejších a najplodnejších talianskych autorov 20. storočia a jedným z najvýznamnejších predstaviteľov neorealizmu. Okrem písania beletrie pôsobil i ako novinár či literárny kritik.⁵⁴

Narodil sa v Ríme, ktorý síce v živote niekoľkokrát opustil, jeho literárna tvorba je však nerozlučne spätá s týmto mestom. V roku 1929 literárne

⁵⁰ Brunetta, G. P.: *Dal Neorealismo al miracolo economico, 1945 – 1949*, Roma 1993, str. 649

⁵¹ Tamtiež, str. 649 - 650

⁵² Wagstaff, Ch.: *Italian Neorealist Cinema*, Toronto Buffalo London, 1997, str. 30

⁵³ Abruzzese, A. Tinazzi, G. Zancan, M.: *Cinema e letteratura del neorealismo*, Venice 1983, str. 157

⁵⁴ Peterson, T.E.: *Alberto Moravia*, Farmington Hills 1996, str. 11 - 14

debutoval románom *Ľahostajní*. Literárnou kritikou je toto dielo prijaté veľmi kladne a predznamenáva jeho úspešnú spisovateľskú kariéru. Celonárodnú popularitu mu potom prinášajú jeho povojnové diela ako *Rimanka* (1947), *Neposlušnosť* (1948), *Konformista* (1951) alebo *Horalka* (1957). Vo týchto svojich dielach spracúva niekoľko základných námetov, ako morálnu vyprahnutosť, pokrytectvo súčasného sveta, neschopnosť ľudí nájsť šťastie tradičnou cestou a medziľudské či spoločenské odcudzenie.⁵⁵

V 60. rokoch začína opúšťať pozície neorealizmu a prikláňa sa skôr k surrealizmu. Pod vplyvom Sigmunda Freuda a jeho náuky začína viac a viac vo svojich dielach psychologizovať a sexuálny styk sa pre neho stáva základným motívom ľudského konania. Tieto diela sa potom vyznačujú značnou erotickou otvorenosťou.⁵⁶ Literárne činný je až do roku 1990.

Za svojho života sa dostal do konfliktu s fašistickým štátom, kvôli svojim dielam a postojom. Počas druhej svetovej vojny nemohol vydávať a v určitom momente bol na neho vydaný i zatykač, o ktorom sa však dostatočne skoro dozvedel a podarilo sa mu ukrývať.⁵⁷ V povojnovom období bol kritizovaný zo strany katolíckej cirkvi, z dôvodu sexuálnej otvorenosti jeho diel. Politicky inklinoval k ľavicovým myšlienkam do komunistickej strany však nikdy nevstúpil. Považoval sa za ateistu.⁵⁸

Moravia sa vo svojej tvorbe snažil podať presvedčivý obraz sociálnej a ľudskej reality, kde zdedené sociálne, náboženské a morálne presvedčenia už nie sú ďalej prijateľné a určujúcimi kritériami sú sexuálna potreba a peniaze.⁵⁹ Správne tak zachytil krízu tradičných hodnôt. S nástupom nových myšlienkových smerov ako je liberalizmus a s ním spojený individualizmus je však voči tradičným

⁵⁵ Juríček, J. (ed.): *Encyklopédia spisovateľov sveta*, Bratislava 1987, str. 381 - 382

⁵⁶ Pandini, G.: *Invito alla lettura di Moravia*, Milano 1973, str. 73 - 79

⁵⁷ Renzo, P.: *Moravia, Una vita controversia*, Firenze 1996 str. 31

⁵⁸ Tamtiež, str. 43 - 47

⁵⁹ Dego, G.: *Moravia*, Edinburgh 1966, str. 50

hodnotám až príliš kritickým a prehnane ich zatracuje, keď sám vo svojich dielach ukazuje ambivalentnosť tohto svojho vnímania reality.

2.2.2. Pier Paolo Pasolini

Pier Paolo Pasolini (1922 – 1975) bol taliansky beletrista, básnik, literárny kritik, žurnalista, filmový scenárista a režisér a maliar. Je považovaný za jednu z najdôležitejších postáv talianskej kultúry v rokoch 1940 -1970. Jeho umelecké dielo je najväčšmi spojené z umeleckým smerom neorealizmu.⁶⁰ Dodnes je vnímaný ako veľmi kontroverzná postava.

Narodil sa v Bologni a vyrastal na vidieku v Friulskom regióne. V roku 1941 vydáva svoju literárnu prvotinu, ktorou je zbierka básni práve vo friulskom nárečí. Koncom 40. rokov sa načas stáva členom komunistickej strany. V roku 1949 je vyhodенý z pracovného miesta učiteľa a vylúčený z komunistickej strany, kvôli obťažovaniu neplnoletých.⁶¹ V roku 1950 sa sťahuje do Ríma a s Rímom je následne spojená i jeho umelecká tvorba.⁶²

Niekoľko rokov žije Pasolini v Ríme v najchudobnejších štvrtiach, ktorými sú sídliská vzniknulé za vlády fašistov. Túto svoju skúsenosť spracúva v dvoch románoch: Darebáčkovia (1955) a Zbesilý život (1959). Pasolini v týchto dvoch dielach stvárňuje život mladých ľudí na okraji spoločnosti a podáva obraz života rímskych sídlisk, ktorý sa formuje pod vplyvom amerikanizácie a konzumu.⁶³

Tieto romány mali v talianskej spoločnosti veľmi veľký úspech, boli však ostro kritizované zo strany vtedajšej talianskej vlády kresťanských demokratov

⁶⁰ Naldini, N.: Pasolini, una vita, Torino 1989, str. 5 - 6

⁶¹ Tamtiež, str. 132 - 135

⁶² Tamtiež, str. 141

⁶³ Tamtiež, str. 142 - 148

a katolíckej cirkvi, kvôli brutálnosti a obscénosti mnohých scén. Negatívne boli prijaté i komunistickou stranou.⁶⁴

Po týchto dvoch románoch, v 60. a 70. rokoch, sa venuje najmä filmu, celovečernému, krátkometrážnemu i dokumentárnemu, a zároveň prispieva do rôznych časopisov a novín.⁶⁵

Celý život sa považoval za marxistu, avšak nie za komunistu, v politickom zmysle slova. S komunistami mal mnoho spoločenských, ale i mnoho odlišných názorov na spoločenské udalosti.⁶⁶ Hlásil sa otvorene k homosexualite. Toto, spolu s realistickými až explicitnými sexuálnymi scénami, spôsobilo jeho kritiku zo strany katolíckej cirkvi, ako i to, že bol celospoločensky vnímaný veľmi kontroverzne.⁶⁷ Zároveň ho, ale nemožno považovať za liberála. Otvorene sa napríklad staval proti zlegalizovaniu potratov. Vystupoval tiež proti konzumnej spoločnosti, ktorú považoval za „neskutočnú“, ktorá bola umelo zavedená ekonomickou mocou a nahradila tradičný taliansky roľnícky vidiek. Podobne ako Moravia sa považoval za ateistu.⁶⁸

V Pasoliniho dielach sa často projektujú jeho postoje na rozdiely v jednotlivých talianskych regiónoch a postupné miznutie kultúrnych jedinečností ako i napríklad jeho postoje na homosexualitu, napriek tomu, ale zostáva, vo svojej literárnej tvorbe, neorealismom, ktorý chce nadovšetko zachytiť sociálnu realitu svojej doby.

⁶⁴ Freidrich, P.: Pier Paolo Pasolini, Boston 1982, str. 14

⁶⁵ Naldini, N.: Pasolini, una vita, Torino 1989

⁶⁶ Pasolini sa napríklad, na rozdiel od komunistov, nestotožnil s univerzitnými nepokojmi v Taliansku v roku 1969, kedy sa študenti dožadovali sociálnych práv. Naopak zastával sa policajtov, ktorí tieto nepokoje potlačovali, označujúc ich za skutočných predstaviteľov proletariátu, ktorí za nízku mzdu musia vykonávať prácu, ktorej nerozumejú.

⁶⁷ Naldini, N.: Pasolini, una vita, Torino 1989, str. 284 - 287

⁶⁸ Tamtiež, str. 301 - 309

2.2.3. Vasco Pratolini

Vasco Pratolini (1913 – 1991) je jedním z nejvýznamnějších predstaviteľov talianskej literatúry počas a najmä po druhej svetovej vojne. Jeho práce sú spojené s neorealizmom. Keď dochádza k opúšťaniu tohto smeru v 60. rokoch Pratolini postupne prestáva tvoriť. Okrem tvorby krásnej literatúry spolupracoval i na tvorbe filmových scenárov.⁶⁹

Narodil sa vo Florencii, s ktorou je potom spätá i jeho literárna činnosť. V mladosti pracoval v rôznych profesiách. Počas druhej svetovej vojny sa aktívne zúčastnil Hnutia odporu. V roku 1941 vydáva svoju prvotinu Zelený koberec. Medzi jeho najdôležitejšie diela patria Štvrť chudobných milencov (1945), Hrdina našich čias (1949) a Metello (1955).⁷⁰

Vo svojich dielach spracúva jednak tému fašizmu, hlavne v románe Štvrť chudobných milencov, kde prezentuje i svoje protifašistické postoje, druhák, spracúva tému sociálneho postavenia sociálnych práv nižších vrstiev spoločnosti, hlavne v románe Metello, kde zase prezentuje svoje socialistické politické názory.⁷¹

Pratolini sa v podstate ako jediný, z troch autorov tu uvádzaných, zavďačil myšlienke impegno, a to hlavne románom Metello. Tematicky sa síce vracia do obdobia pred Prvej svetovej vojny, kedy dochádza k sporu, a následne k stávke, medzi zamestnancami a ich zamestnávateľmi. Hodnotová platnosť Pratoliniho diela však bola skôr vo vzťahu k jeho súčasnosti.⁷² V tomto románe Pratolini prezentuje nároky za sociálne práva ako spravodlivé a legitímne a nižšiu vrstvu spoločnosti ako morálne čistú a stojacu vyššie ako vládnuca vrstva.

⁶⁹ Marci, O.: Pratolini, Firenze 1993, str. 8 - 19

⁷⁰ Tamtiež, str. 8

⁷¹ Bertoncini, G.: Il romanzo del Pratolini, Modena 1993, str. 7 - 9

⁷² Marci, O.: Pratolini, Firenze 1993, str. 45 - 46

Pratolini je vo svojich diel viac politicky angažovaný ako Moravia alebo Pasolini, napriek tomu sa i on drží akéhosi axiomu neoeralizmu a zobrazuje vo svojich dielach najmä súčasnú sociálnu realitu.⁷³

2.3. Možnosti neorealistickej literárnej diel ako historických prameňov

Otázka hodnovernosti a možnosti použitia takýchto prameňov ako materiálu historického bádania je samozrejme legitímna a akceptovateľná a je samozrejme takisto vhodné na ňu odpovedať.

V prvom rade je nutné poukázať na samotný spoločenský proces, ktorý skúmame a ktorým je sekularizácia. Sekularizácia, ak už je sociológmi či historikmi, zaoberajúcimi sa jej štúdiom definovaná akokoľvek, je nazeraná, skúmaná a vysvetľovaná ako proces dlhodobý a celoplošný.⁷⁴ To neplatí pre túto prácu, ktorá rieši sekularizáciu, respektíve odklon od inštitucionalizovaného náboženstva, počas približne pätnástich rokov po druhej svetovej vojne. Takisto sa táto práca nevenuje sekularizácii na úrovni celoeurópskej, či celého kultúrneho Západu, ale iba v rámci mestského prostredia centrálneho Talianska. Táto voľba je ovplyvnená jedinečnosťou dejinného obdobia, kedy si obyvatelia Apeninského polostrova väčšmi než dovtedy osvojujú myšlienky liberalizmu a s ním spojeného pluralizmu v možnosti voľby a individualizmu.⁷⁵ V tomto kľúčovom období, práve pod vplyvom týchto nových myšlienok, budeme môcť vidieť zmenu vzťahu ľudí k mnohým sociálnym aspektom, ako napr.

⁷³ Asor, R.: Vasco Pratolini, Roma 1958, str. 281 - 283

⁷⁴ Napr. Acquaviva, S.S. Guizzardi, G.: La Secolarizzazione, Bologna 1973; Del Noce, A.: L'Epoca della secolarizzazione, Milano 1970; Lubbe, H.: Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, München 1965; Rémond, R.: Náboženství a společnost v Evropě, Praha 2003 a iné

⁷⁵ Pombeni, P.: Autorita sociale e potere politico nell'Italia contemporanea, Venezia 1993, str. 54 - 55

i k náboženstvu. Práve v tomto období sa ľudia, často veľmi neisto a s výčitkami a premáhaním, potýkajú s tradičným obsahom kolektívnej pamäte a novými myšlienkovými smermi či ideológiami.⁷⁶ A takisto práve v tomto období v Taliansku vzniká a dominuje umelecký smer pre, ktorý sa vžil názov neorealizmus.

Význam voľby mestského prostredia centrálneho Talianska spočíva v možnosti najlepšie vysledovať zmeny, ktoré sa dejú, práve v tomto prostredí. Sociálny a kultúrny vývoj juhu Apeninského polostrova je veľmi špecifický, najmä čo sa týka vzťahu ľudí k náboženstvu. Možno tvrdiť, že ľudia sú tu religióznejší v najširšom slova zmysle, ale takisto, že prejavy ich religiozity sú značne osobité v porovnaní s ostatným Talianskom.⁷⁷ Sever Talianska je naopak v mnohom viacej „kontinentálny“ a akási talianska kultúrna jedinečnosť sa tu vytráca.⁷⁸ Sociálny a kultúrny vývoj všetkých oblastí je odlišný a nie je vhodné o nich pojednávať ako o celku.⁷⁹ Naša voľba prostredia padla na centrálne Taliansko vymedzené na severe Toskánskom a na juhu Laziom. Mestské prostredie v porovnaní s prostredím vidieku je omnoho viac zasiahnuté pluralizmom a možnosťou voľby, tým pádom, pozorovanie mestského prostredia, podáva omnoho lepšie svedectvo o socio-kultúrnych zmenách aké sledujeme. A práve do mestského prostredia centrálneho Talianska zasadili vybraní neorealistickej spisovatelia svoje diela.

Ďalšími použiteľnými prameňmi sú cirkevné záznamy všemožného charakteru. Tieto však v jednoznačnej väčšine svedčia o postojoch, motivácii a

⁷⁶ Tamtiež, str. 54 – 57, 78

⁷⁷ Gainsborg, P.: A History of Contemporary Italy: Society and Politics 1943 – 1988, New York 2003, str. 245

⁷⁸ Centrálne Taliansko možno považovať za to „najtalianskejšie“ aj z hľadiska jazykového, kedy v čase zjednotenia Talianska sa práve nárečie, ktorým sa hovorí v Toskánsku a Laziu stáva spisovným jazykom. Sledujúc jazykovú líniu videli by sme potom, že na severe sú veľké oblasti, kde je prvým jazykom nemčina, na juhu zase množstvo veľmi špecifických nárečí

⁷⁹ Ghisalberti, C.: Stato, nazione e costituzione nell'Italia contemporanea, Napoli 1999, str. 200 - 202

konaní cirkvi a nie ľudí, ktorých v tejto práci sledujeme.⁸⁰ Ideálnym prameňom pre naše bádanie by boli záznamy zo sviatosti zmierenia, takéto ale pochopiteľne neexistujú. Kvôli týmto dôvodom je práca s iným pramenným materiálom ako beletristickými dielami značne limitujúca, preto bolo nutné prijať rozhodnutie použiť tieto pramene, respektíve sekundárnu literatúru, ktorá ich spracúva, iba na podoprenie tvrdení, ktoré nám dávajú neorealisti vo svojich románoch.

Všetko toto ale nesvedčí o možnostiach literárnych diel talianskych neorealistov v zmysle ich použiteľnosti ako historických prameňov. Pozrime sa na to akým spôsobom sa k neorealizmu stavajú taliansky historici, respektíve historici zaoberajúci sa talianskymi dejinami.

Giuliano Procacci, ktorý napísal prácu *Storia degli Italiani* (v čestine vyšlo pod názvom *Dejiny Itálie*) začína kapitolu, ktorú nazval nádeje a dezilúzie povojnovej doby nasledovne: „Kdo chce pochopiť italské hnutie odporu, nechť si vybaví v pamäti filmy Roberta Rosselliniho *Řím – otevřené město* a *Paisa*, které otevřely éru neorealismu. Vyjadřují atmosféru a společenské klima doby nejen proto, že mnoho jejich hrdinů se účastnilo hnutí odporu – římska žena z lidu... , zapálený komunista a kněz, které svede dohromady společné utrpení, hladovějící a rezignující partyzáni od Polesiny -, ale především proto, že poskytly přesvědčivý obraz Itálie a jejího lidu, bez útěšné rétoriky a vzájemného obviňování, a že autoři přistoupili ke svému nelehkému úkolu vážně.“⁸¹

Procacci v tomto úvode do kapitoly o povojnovom Taliansku, takto vyzdvihuje práve neorealistické umelecké dielo ako niečo, čo najlepšie vyjadruje realitu a atmosféru svojej doby. Jedná sa tu síce o film, avšak podstatné je, že sa ide o umelecké dielo z dielne neorealizmu. A najmä, Procacci poukazuje na jednotlivé postavy z Roseellinoho neorealistického filmu ako na postavy typické

⁸⁰ Takýto druh prameňov je spracovaný napríklad v práci Deniele Menozziho „*La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*“ alebo v práci Sandroa Magistera „*La politica vaticana e l'Italia 1943 – 1978*“

⁸¹ Procacci, G.: *Dějiny Itálie*, Praha 2004, str. 362

svojej dobe s typickým kolektívnym konaním. Týmto Procacci prakticky povyšuje neorealisticnú typizáciu ako hodnovernú pre pochopenie sociálnej reality.

Podobne sa k neorealizmu ako umeleckému smeru, respektíve práve priamo k Pasolinimu, stavia i britský historik zaoberajúci sa modernými dejinami Talianska Martin Clark. V časti svojej práce *Modern Italy 1871 – 1982*, v ktorej sa venuje výstavbe Ríma za vlády fašistov píše: „Fašisti snívali o novom imperiálnom Ríme, o Ríme Julia Ceasara a Mussoliniho, ale bol to Rím Pasoliniho, ktorý postavili.“⁸²

Martin Clark Pasoliniho spomína ako autora, ktorý zachytáva realitu Ríma, ktorý budovali fašisti a Ríma, ktorý po vojne zanechali, najlepšie. Tým je i najlepšie pre pochopenie reality mesta Rím venovať sa práve štúdiu Pasoliniho diel.

Tieto príklady nie sú jediné, bolo by možné uviesť ich i viac,⁸³ ale tieto môžu poslúžiť na ilustrovanie toho, akú úroveň v hodnovernosti a reálnosti zobrazenia skutočnosti pripisuje neorealizmu talianska historiografia a prípadne talianska spoločnosť. U talianskych historikov je tento trend častejší, než u historikov iných národností zaoberajúcich sa talianskymi dejinami.

V konečnom dôsledku, a čo je možné považovať za úplne najdôležitejšie v obhajobe nášho pramenného materiálu, si musíme uvedomiť charakter toho čo sa táto práca snaží skúmať a vysvetliť. Ako bude neskôr vidieť je možné rozdeliť celý analytický text na dve časti. V prvej časti sledujeme konanie a jeho motiváciu u aktérov rozumových. Tu sa jedinečnosť našich prameňov ešte plne neukáže. V druhej časti však už sledujeme aktérov duševných respektíve duchovných. Na

⁸² Clark, M.: *Modern Italy 1871 – 1982*, New York 1984, str. 284

⁸³ Paolo Ginsborg spomína vo svojej práci *A History of Contemporary Italy: Society and Politics 1943 – 1988* (New York 2003, str. 249) P. P. Pasoliniho ako zachytáva sťahovanie sa vydieckeho obyvateľstva do miest a následný úpadok vydieka alebo Giuliano Procacci vo svojej práci uvádza napr. ešte film neorealistu Vittoria De Siky *Zlodeji bicyklov* a jeho hlavného hrdinu ako typický príklad obyvateľa Ríma z nižších spoločenských vrstiev v povojnovom období

to aby sme plne odhalili motiváciu konania človeka duševného sa už nemožno držať prameňov, ktorým historici pripisujú exaktnejší charakter, ale musíme sa vydať na pole, ktorým sa takáto exaktnosť už nepripisuje. Takto môžeme objaviť úplne nový svet, v ktorom možno bádať. Takto môžeme objaviť svet talianskeho neorealizmu, ktorý majstrovsky zachytáva prostredie aktérov, ich konanie a jeho motiváciu. Okrem toho, ako bude vidieť v práci, autori, ktorých diela budeme citovať zachytávajú vo svojich románoch to isté, čo vo svojich sekularizačných teóriách tvrdia sociológovia pôsobiaci o desať či dvadsať rokov neskôr.⁸⁴ Taliansky neorealisti však idú ešte ďalej ako sociológovia a vo svojich dielach toho odhaľujú viac a to čo prezentujú je nutné vysvetľovať i psychológiou a jej závermi.

Literárne diela talianskych neorealistov, ktoré vznikajú v povojnovom období sú nielen použiteľné ako jedinečný prameň historického bádania, ale dokonca, z aspektu tejto práce, sú prameňom jediným, ktorý môže historikovi ponúknuť priestor na komplexné vysvetlenie sociálno-kultúrnych zmien v talianskej spoločnosti a jej nižších vrstiev daného obdobia, obzvlášť potom zmeny v religiozite.

⁸⁴ Viz. kapitolu 3

3. Teórie sekularizácie

3.1. Bryan R. Wilson

Bryan R. Wilson je jedným z hlavných predstaviteľov tzv. sekularizačnej teórie. Vo svojich prácach tvrdí, že proces sekularizácie je súčasťou zásadnej sociálnej zmeny, ktorá je vymedzovaná, ako prechod od tradičnej k modernej spoločnosti. Pre označenie tohto prechodu používa Wilson pojmu societalizácia.⁸⁵

Wilson vo svojom diele uplatňuje delenie sociálnej organizácie na pospolitosť a spoločnosť, v súlade s teóriou Ferdinanda Tönniesa.⁸⁶ Pôvod náboženstva priznáva pospolitosti, ktorú Wilson chápe ako súbor lokálnych, trvalých vzťahov relatívne stabilnej skupiny. Tá je založená na medziľudskom kontakte s typickou podobou osídlenia menšieho typu akou je dedina. Protikladom lokálnych pospolitostí je štátom koordinovaná spoločnosť, založená na neosobných vzťahoch. Pre súčasný systém spoločnosti je charakteristické, že zasahuje do všetkých oblastí života, počnúc politikou, cez ekonomiku, vzdelávanie až po spôsob, akým trávime voľný čas a zdôrazňuje, že v tomto systéme stráca všetko lokálne svoj pôvodný význam.⁸⁷

V dôsledku tohto procesu dochádza podľa Wilsona k ústupu náboženstva, ako ideológie tradičného typu pospolitosti, pomocou ktorej ľudia chápali a zdôvodňovali svoje postavenie či sociálne zaradenie, teda

⁸⁵ Lužný, D.: Náboženství a moderní společnost, Brno 1999, str. 62

⁸⁶ Tönnies vytvoril v roku 1887 tézu o prechode od pospolitosti k spoločnosti. Pospolitosť vymedzil ako prirodzený sociálny útvar s harmonickými vnútornými vzťahmi, s absenciou individuálnej vôle a prevahou obecných záujmov. Pre spoločnosť je potom príznačná individualita jej členov snažiacich sa uspokojiť svoje individuálne záujmy. Na miesto náboženstva tu nastupuje verejná mienka, mravy a tradičné zvyky sú nahradené módnosťou a prirodzená solidarita je vystriedaná solidaritou zmluvnou.

⁸⁷ Wilson, B.: Religion in Sociological Perspective, Oxford – New York 1992, str. 153 - 154

svoju individuálnu i skupinovú identitu a konečné ciele ľudského snaženia boli vyjadrené v inosvetkých termínoch, teda termínoch, ktoré sa vzťahovali ku sféram mimo empirickú skúsenosť.⁸⁸

Náboženský symbolizmus tak mal zásadný dopad na každý aspekt života tradičnej pospolitosti, vrátane pôrodnosti, čím bolo zaistené jej prežitie. Bol prostriedkom liečenia chorôb a ťažkostí, pomôckou na vyrovnanie sa s osudom, či stratou blízkej osoby. Náboženstvo predstavovalo tiež nástroj regulácie medziľudských vzťahov, stavalo na ich biologickom základe, a jeho jazyk často obsahoval odkazy na rodinné väzby (dobrým príkladom je kresťanské prirovnanie božstva k otcovi či vzájomné označovanie sa za bratov a sestry).⁸⁹

Lokálni bohovia sa však v modernej spoločnosti stávajú nadbytočnými a tak náboženstvo všetky tieto funkcie stráca.⁹⁰ Život v rámci pospolitosti vymizol, naopak, preferuje sa anonymita. Súčasná sociálna spoločnosť je postavená na sekulárnych premisách, ktoré prevzali všetky oblasti predtým ovládané náboženstvom. Tie sú v modernej spoločnosti riadené praktickými, empirickými a racionálnymi predpismi.⁹¹

V tomto prostredí sa spoločnosť zbavuje tradícií a zvykov, rituály mechanizuje a odníma im akékoľvek emocionálne naplnenie. Potláčaním nonkonformnej kreativity udržiava nastolený poriadok. Idea nadprirodzena je pre racionálnu štruktúru moderného sociálneho usporiadania nadbytočná, lebo je sama vnútorne koherentná a sebestačná.⁹²

Náboženské inštitúcie, jednanie a vedomie tak strácajú sociálny význam. Tento proces Wilson nazýva sekularizáciou a zahŕňa v ňom vyvlastnenie majetku

⁸⁸ Tamtiež, str. 151

⁸⁹ Tamtiež, str. 159

⁹⁰ Tamtiež, str. 160

⁹¹ Tamtiež, str. 155

⁹² Tamtiež, str. 156 - 158

a stratu politickej moci náboženských subjektov, posun od náboženskej kontroly ku kontrole svetskej, úbytok množstva času, energie a prostriedkov, ktoré ľudia venujú nadprirodzeným veciam, úpadok náboženských inštitúcií. Náboženské prikázania sú vytláčané požiadavkami, ktoré zodpovedajú prísne technickým kritériám, špecificky náboženské vedomie je nahrádzané empirickou a racionálnou orientáciou vo svete.⁹³

Sekularizácia predstavuje proces štrukturálnej zmeny spoločnosti ako celku a jej systému. To má dopad nielen na individuálne vedomie každého člena modernej spoločnosti, ale aj na náboženské organizácie, ktoré podliehajú vnútornej sekularizácii. Pričom intenzita tohto javu sa v rôznych rovinách spoločnosti (celoplošnej, skupinovej, individuálnej) líši, je oslabovaná faktom, že náboženstvo odpovedá na určité hlboko zakorenené ľudské potreby, a preto je len ťažko nahraditeľné. Možno konštatovať, že napriek tomu, že náboženstvo už nie je v modernej spoločnosti zastrešujúcou silou, môže i tam, kde existuje prevaha formálnych, racionálnych, byrokratických štruktúr a technických operácií, stále hrať významnú úlohu.⁹⁴

3.2. Thomas F. O'Dea

Miestom náboženstva v modernej spoločnosti sa, podobne ako Bryan Wilson, zaoberal aj Thomas F. O'Dea. Metodologicky pri svojom štúdiu vychádzal zo štrukturálneho funkcionalizmu.⁹⁵ Snažil sa rozpracovať tzv. funkcionalistickú teóriu náboženstva. Podľa nej je spoločnosť systémom sociálnych inštitúcií v stále pokračujúcej rovnováhe, ktoré usmerňovali ľudské konanie. Náboženstvo

⁹³ Tamtiež, str. 149

⁹⁴ Wilson, B.: 'Secularisation', Religion in the modern World, in: The World's Religion, London 1991, str. 198 - 199

⁹⁵ Lužný, D.: Náboženství a moderní společnost, Brno 1999, str. 65

v tomto pohľade predstavuje jednu z foriem inštitucionalizovaného ľudského konania, ktorá rovnako ako iné sociálne inštitúcie, ktoré sú súčasťou celkového sociálneho systému, plní určité funkcie v rámci spoločnosti.⁹⁶

Funkcionalistická teória akcentuje význam rovnováhy celkového systému a úlohu častí pri udržovaní tejto vyváženosti v súlade s uplatnením jej základnej premisy, teda pravidla, že prežíva iba to, čo plní nejakú funkciu. Tak prichádza k záveru, že ak náboženstvo pretrváva počas dlhých dejinných obdobiach, musí mať nejakú funkciu alebo celý komplex funkcií.⁹⁷

Podľa O'Dea plní náboženstvo niekoľko funkcií, pričom tieto sledujú dva podstatné ciele. Predovšetkým je to zavedenie mimosvetského elementu ako niečoho zmysluplného, teda poskytnutie širšej perspektívy, resp. orientácie na niečo, čo je mimo svet každodennosti, čo umožňuje prekonanie frustrácie z pozemského sveta. Druhým je poskytnutie bezpečnosti a istoty prostredníctvom účasti na rituáloch, ktoré uvádzajú jedinca do vzťahu s týmto mimosvetským.⁹⁸

O'Dea zdôrazňuje, podobne ako Durkheim, integračné pôsobenie náboženstva v spoločnosti. To jedinca prostredníctvom jeho zjednotenia so skupinou, podporuje v okamžikoch neistoty a pomáha prekonať pocity sklamaní, dodáva pocit zmysluplnosti života v neuspokojivom svete a navyše ho vedie k mysleniu a jednaniu, ktoré je v súlade s cieľmi jeho spoločnosti. Posilňovaním sociálnej kontroly a možnosťou odčiniť vinu jednotlivca upevňuje stabilitu a súdržnosť spoločnosti. Autor, v súlade s funkcionalistickú teóriou, chápe náboženstvo ako funkcionálnu esenciu pre každú spoločnosť a všetky tendencie smerujúce proti nemu ako momenty narušujúce sociálny systém.⁹⁹

⁹⁶ Tamtiež, str. 65 - 66

⁹⁷ O'Dea, T.: *The Sociology of Religion*, Englewood 1966, str. 2 - 4

⁹⁸ Tamtiež, str. 6 - 7

⁹⁹ Tamtiež, str. 16

O'Dea týmto spôsobom reflektuje aj problematiku sekularizácie. Jej pôvod odvodzuje od dvoch zmien v ľudskom myslení, a to desakralizácie a racionalizácie. Racionalizáciu chápe ako prerod v ponímaní sveta, kedy logika vytláča emócie a symboly. Náboženský výklad sveta už nie je základným a dominantným myslením a stáva sa iba privátnou záležitosťou jedinca.¹⁰⁰ Sekularizácia myslenia je podľa O'Dea ovplyvnená najmä piatimi druhmi ľudskej činnosti – prácou, vojnou, obchodom, vládnutím a vedou.

O'Dea hodnotí rozširovanie tzv. sekulárnej kultúry ako vývoj protináboženský, poukazuje na to, že v sekulárnom svete dochádza k vytlačaniu náboženstva z verejného priestoru a jeho presunu do súkromia jednotlivcov, kedy vo verejnej sfére dominuje sekulárny spôsob jednania podnecovaný sekulárnym výkladom sveta. Napriek snahe o vytvorenie nehodnotiacej funkcionalistickej teórie náboženstva je v jeho štúdiu badať obavu z postupujúcej sekularizácie. O'Dea sa napokon prikláňa k populárnej teórii narastajúcej privatizácie a individualizácie života v moderných spoločnostiach, zasahujúcich každú oblasť života spoločnosti s výrazným prejavom vo sfére náboženstva.¹⁰¹

3.3. Thomas Luckmann

Thomas Luckmann prostredníctvom pozície, ktorú v spoločnosti zastáva náboženstvo, skúmal zaradenie jednotlivca v kontexte modernej spoločnosti a jej pravidiel. Vo svojich prácach vychádzal z diskusií o problematike autonómie jedinca v masovej spoločnosti, ktorú spája s ľudskou existenciou a sociálnym poriadkom ako takým. Náboženstvo považoval za kľúčový aspekt k porozumeniu celej sociálnej realite. Poukazuje na fakt, že v súčasnej industriálnej spoločnosti

¹⁰⁰ Tamtiež, str. 80 - 81

¹⁰¹ Lužný, D.: Náboženství a moderní společnost, Brno 1999, str. 72

nedochádza k všeobecnému úpadku náboženstva. Jedná sa iba o nevhodné interpretovanie ústupu inštitucionalizovaného náboženstva. V dôsledku mnohých okolností došlo k stotožňovaniu náboženstva iba s jednou z jeho foriem, a to s cirkevnou religiozitou. Pre sociológiu potom náboženstvo bolo sociálnym faktom (teda niečím, čo možno študovať) alebo doktrínou (inštitucionalizované náboženské idey).¹⁰²

Luckmann poukazuje na prebiehajúci proces marginalizácie cirkevnej religiozity v prospech religiozity individuálnej. Táto, v minulosti dominantná sociálna forma náboženstva, plne absorbovala kontrolu nad náboženským životom jednotlivca prostredníctvom samostatného stavu v spoločnosti. Vznik tohto stavu, teda vrstvy náboženských špecialistov, je typický pre židovsko-kresťanské prostredie. V konfrontácii s prostredím modernej industriálnej spoločnosti dochádza k významovému oslabovaniu takejto formy náboženstva.¹⁰³ Tento proces je potom podporovaný štrukturálnymi vlastnosťami veľkých náboženských organizácií typu cirkví, predovšetkým však ich konzervatívnosťou. Čím častejšie cirkvi zdôrazňujú, že inštitucionálne ochraňujú, reprezentujú a ďalej predávajú náboženské významy, tým zreteľnejšie sa vyjavuje ich naviazanosť na sociálne vrstvy a skupiny, ktoré sú orientované na hodnoty predchádzajúceho sociálneho poriadku.¹⁰⁴

Práve v takomto špecifickom prostredí nastáva neudržateľný stav v prebiehajúcom procese inštitucionálnej špecializácie náboženstva, teda vo vytváraní zvláštnych inštitúcií, prostredníctvom ktorých cirkev vstupuje do ekonomických, politických či administratívnych vzťahov, ktoré predstavujú činnosti, nie priamo súvisiace s náboženstvom. Vierohodnosť oficiálneho

¹⁰² Luckmann, T.: *The Invisible Religion*, New York – London 1974, str. 12

¹⁰³ Tamtiež, str. 66 - 68

¹⁰⁴ Tamtiež, str. 37 - 38

náboženstva ešte k tomu ohrozuje i pluralizmus spoločenského života¹⁰⁵
Luckmann tento jav označuje ako sekularizáciu.

Inštitucionálna špecializácia náboženstva je na počiatku procesu, ktorý transformuje náboženstvo do podoby čisto subjektívnej a privátnej záležitosti.¹⁰⁶
Tento trend podľa Luckmanna vytvára možnosti pre vznik novej sociálnej formy náboženstva. Proces, ktorý k tejto forme vedie, označuje ako privatizáciu náboženstva.¹⁰⁷

Pre privatizovanú formu náboženstva je typické veľké množstvo rôznorodých aktérov, zapojených do sociálneho konštruovania rôznych druhov transcendentna. Zo štrukturálneho hľadiska potom privatizácia náboženstva vedie k demonopolizácii náboženského trhu. Jediniec sa vymaňuje z područia cirkevnej kontroly sféry jeho religiózneho života a naopak, upína sa na svoju vlastnú individuálnu vnútornú sféru, teda do popredia sa dostáva religiozita individuálna.¹⁰⁸

Vytváranie osobnej identity a hodnotového horizontu jedinca je tak zbavený inštitucionálnej kontroly a ponechaný na individuálne rozhodnutia a schopnosť subjektívneho hodnotenia rôznorodých svetonázorov, kedy oficiálny model náboženstva, do ktorého do ktorého bol socializovaný je pre neho len jednou z mnohých možností.¹⁰⁹

Formovanie individuálnej religiozity je takto prenesené z verejných inštitúcií, náboženských či občianskych, do súkromnej sféry, kde sa na jeho formovaní zúčastňuje najbližšia rodina, priatelia, susedia alebo

¹⁰⁵ Tamtiež, str. 80 - 83

¹⁰⁶ Tamtiež, str. 84 - 86

¹⁰⁷ Luckmann T.: The New and the Old Religion, in. Social Theory for a Changing Society, New York 1991, str. 176

¹⁰⁸ Tamtiež, str. 176 - 177

¹⁰⁹ Luckmann, T.: The Invisible Religion, New York – London 1974, str. 99

spolupracovníci.¹¹⁰ Nositeľom takéhoto náboženstva a religiozity je potom individuálne vedomie, ktoré sa s dôrazom na svoju autonómnosť prejavuje v najrôznejších oblastiach – v sociálnej mobilite, v sexualite, rodičovstve a pod.¹¹¹

Luckmann teda zdôrazňuje, že to čo sa javí ako úpadok kresťanstva, v skutočnosti znamená presun religiozity do individuálnej sféry. Tento proces následne vníma ako predzvesť významného zlomu vo vzťahu jednotlivca a náboženstva a uplatnenia novej sociálnej formy náboženstva. Zároveň upozorňuje, že marginalita cirkevnej religiozity nemá za následok úpadok kresťanstva v jeho tradičnej podobe a jeho nahradenie sekulárnymi ideológiami ako ateizmom, neopaganizmom a pod.¹¹²

¹¹⁰ Tamtiež, str. 106

¹¹¹ Tamtiež, str. 110 - 114

¹¹² Tamtiež, str. 90 - 91

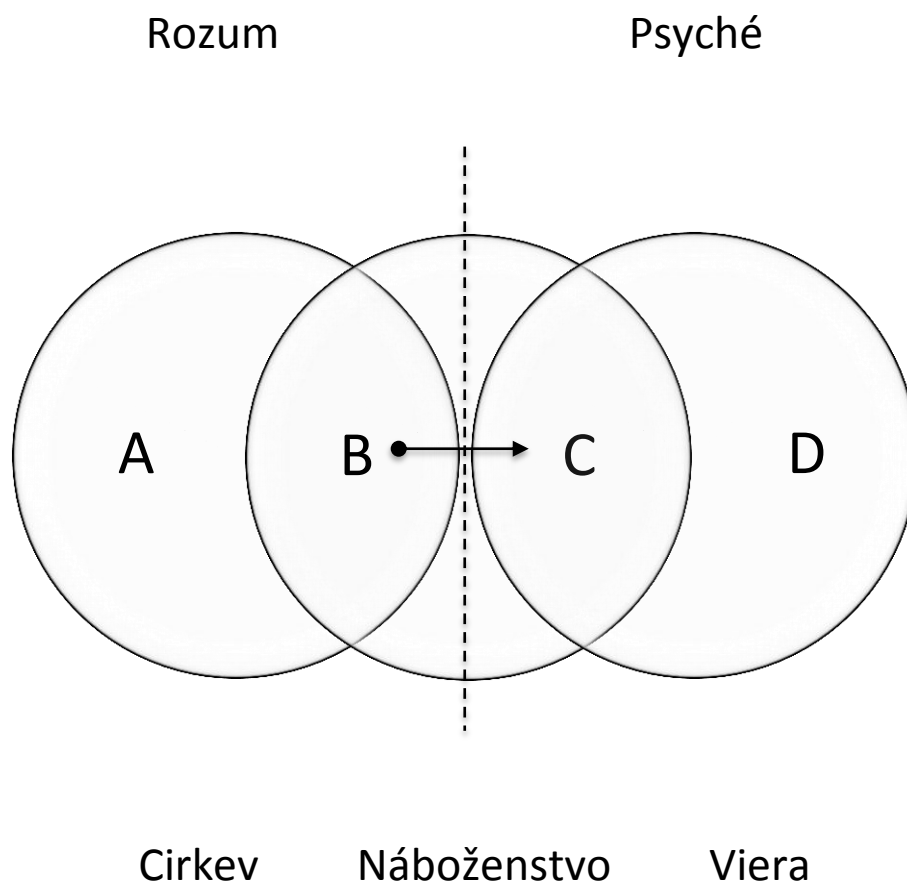
4. Cirkev, náboženstvo a viera

Keď hovoríme o sekularizácii, v zmysle umenšujúcej sa religiozity zo strany ľudí, musíme mať na zreteli tri pojmy, voči ktorým si ľudia vytvárali svoj vzťah a svoje názory. Jedná sa o cirkev, náboženstvo a vieru. Pre potreby predkladanej práce môžeme tieto pojmy charakterizovať nasledovne. Viera je osobné a veľmi vnútorné presvedčenie o existencii vyššieho princípu. Na úrovni viery si s týmto vyšším princípom vytvárame osobný vzťah. Náboženstvo predstavuje viac alebo menej definované predstavy o vyššom princípe a fungovaní nadpozemského. Jedná sa o akési kodifikovanie viery, kde je vymedzená povaha vyššieho princípu i povaha vzťahu, aký je medzi vyšším princípom a ľuďmi. Náboženstvo takisto určuje spôsob a podáva návod, akým je vhodné správať sa ku všetkému pozemskému a najmä nadpozemskému.¹¹³ Cirkev je potom ľudskou, hierarchicky, organizovanou inštitúciou združujúcou ľudí prikláňajúcich sa k danému náboženstvu. Cirkev, v kresťanskom zmysle a v kresťanskom prostredí, vzniká ako historická nevyhnutnosť v snahe uchopiť náboženstvo, respektíve vieru.¹¹⁴

Ak uvažujeme o vzťahoch medzi cirkvou, náboženstvom a vierou, tak pre účely tejto práce bude najlepšie sa tieto vzťahy snažiť pochopiť cez nasledujúci diagram. Tento diagram má platnosť iba pre účely tejto práce v zmysle povahy svedectva pramenného materiálu s ktorým pracujeme. Diagram je vytvorený hlavne s odkazom na analýzu diel Alberta Moraviu a Vasca Pratoliniho. Jeho aplikácia na všeobecnú problematiku náboženstva teda nie je na mieste.

¹¹³ Fisichella, R. a kol.: *Il Cristianesimo e la religione*, Milano 1996, str. 7 - 13

¹¹⁴ Rivetti, G.: *Il fenomeno associativo nell'ordinamento della Chiesa tra libertà e autorità*, Milano 2008, str. 160 - 163



V diagrame vidíme tri množiny zoradené horizontálne. Každá množina pretína tú, ktorá s ňou susedí. Takto vidíme, že stredná množina, ktorá predstavuje náboženstvo je vlastne tvorená dvomi podmnožinami, tou kde sa náboženstvo pretína s cirkvou a tou kde sa pretína s vierou. Tieto dve sféry náboženstva sme rozdelili na tú, ktorá sa viaže na rozum, ide o cirkevno-náboženskú podmnožinu a tú, ktorá sa viaže na psyché, tu sa jedná o podmnožinu náboženstva a viery. Do oblasti rozumu potom patrí cirkev a do oblastí psyché viera. Medzi týmito dvomi svetmi, to jest svetom rozumu

a svetom psyché, dochádza práve na poli náboženstva k vzájomnému ovplyvňovaniu sa. Toto ovplyvňovanie prebieha pochopiteľne oboma smermi, avšak pre spoločenský segment, ktorý sledujeme, to jest nižšie spoločenské vrstvy, je omnoho podstatnejšie ako ovplyvňuje, respektíve formuje cirkev náboženstvo a skrze náboženstvo i vieru. Ovpływňovanie a formovanie v opačnom smere, to jest zo strany viery nižších spoločenských vrstiev na cirkev samozrejme nie je úplne vylúčené, ale dochádza k nemu v omnoho menšej miere a na základe analýzy pramenného materiálu tejto práce je takmer nepostihnuteľné. Preto vidíme v diagrame šípku, ktorá vedie z pola B do pola C a nie šípku obojstrannú.

V tejto práci sa zameriame najmä práve na polia B a C. O ostatných poliach budeme uvažovať iba minimálne a hlavne vtedy ak budú vo vzťahu s podmnožinami B a C. Aký je teda rozdiel medzi týmito podmnožinami a ako je dobré ich vnímať pre pochopenie tejto práce? Podmnožina prieniku cirkvi a náboženstva, teda podmnožina B, predstavuje rozumové uchopenie náboženstva. Do tej podmnožiny patria rituály, môžeme ich nazvať cirkevno-náboženskými, ako sú sv. omša, sviatosť zmierenia, krst, prvé sv. prijímanie, birmovanie, sobáš a pod. Patria sem hodnoty, normy a idey, ktoré vytvára katolícka cirkev na základe toho akým spôsobom chápala a vysvetľovala náboženstvo. V zmysle tohto chápania vytvára morálku na základe ktorej sa snažila formovať život príslušníkov ku katolíckej cirkvi.¹¹⁵

Podmnožina prieniku náboženstva s vierou, teda podmnožina C, predstavuje nadempirické uchopenie náboženstva, ktoré môžeme zaradiť do sféry psyché. Do tejto oblasti patrí osobný súkromný vzťah s Bohom. Medzi jej prejavy patria osobnejšie formy zbožnosti ako v predchádzajúcej sfére, ktorou je najmä modlitba, respektíve akékoľvek vnútorné obracanie sa k Bohu. Rozdiel medzi dvoma podmnožinami spočíva v tom, že zatiaľ čo v cirkevno-náboženskom

¹¹⁵ Ottavia N.: *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Roma 2008, str. 26

poli môžeme sledovať rituály, etiku a morálku, v poli náboženstva a viery sledujeme vnútorný osobný prežitok. Teda to skutočné, to čo robí náboženstvo náboženstvom, vidíme iba v poli C.¹¹⁶

Medzi oba podmnožinami síce dochádza k ovplyvňovaniu, ako to indikuje šípka, sú však oddelené, lebo ako bude v tejto práci vidieť obe existuje samostatne a do určitej miery nezávisle na sebe. Oddelenosť týchto dvoch sfér je podmienená odlišnosťou, ktorou ku nim ľudia pristupujú. Zatiaľ čo cirkevno-náboženský prienik je niečo, k čomu je pristupované rozumovo, prienik náboženstva a viery patrí do sféry psyché.

Dôležité je ešte uviesť, že talianske prostredie, ktorým sa zaoberá táto práca, má po tejto stránke určité špecifikum. Treba brať v potaz takmer absolútnu konfesijnú príslušnosť ku katolicizmu.¹¹⁷ Toto katolíckej cirkvi umožňuje monopolizovať si možnosť vysvetľovať, učiť a sprostredkovať kresťanské náboženstvo.¹¹⁸

¹¹⁶ James, W.: *The Varieties of Religious Experience*, Rockville – Maryland 2008, str.31-33

¹¹⁷ Garelli, F.: *Religione e chiesa in Italia*, Bologna 1991, Franco Garelli v tejto knihe niekoľkokrát uvádza počet ľudí, hlásiacich sa ku katolicizmu, ktorý sa podľa rôznych štatistík pohyboval medzi 80-95%

¹¹⁸ Tamtiež, str.11

5. Verejná sféra náboženstva: Vnímanie náboženstva formou rozumu

Teraz sa zameriame na oblasť, ktorá je v grafe vymedzená ako sféra rozumu. V tejto oblasti nachádzame spôsob vnímania a vymedzovania sa voči cirkvi, teda pole A, a voči náboženstvu v zmysle jej prieniku s cirkvou, teda pole B. A na to, čo stojí za odklonom od cirkvi, ako náboženskej inštitúcie.

5.1. Katolícka cirkev a nové myšlienkové smery

Už skoro rok jsem nebyla u zpovědi: po celou tu dobu jsem věděla, že tak mohu udělat, a to mi stačilo. Přestala jsem chodit ke zpovědi v době, kdy jsem dala Ginovi první hubičku. Uvědomovala jsem si, že mé vztahy k Ginovi jsou podle náboženství hřích, ale nevadilo mi to, protože jsem věděla, že se vezmem, a počítala jsem s tím, že se před svatbou vyzpovídám a pak dostanu rozhrěšení za všechno.

...

Nebyl to kněz jako jiní, vypadal nezvykle, jako muž světa, a to mě přimělo k tomu, že jsem se zvědavosti myslila na to, proč se stal knězem.

...

„Rozhodně,“ pokračoval, „musíš se vdát co nejdříve... a až do dne svatby musíš naprosto přerušit každý tělesný styk se svým snoubencem... je to těžký hřích rozumíš?“

„Ano udělám to.“

„Uděláš?“ opakoval pochybovačným tónem. „V každém případě se posiluj proti pokušení modlitbou... snaž se modlit.“

„Ano... budu se modlit.“¹¹⁹

Toto je ukážka z románu Alberta Moraviu *Rimanka*. Moraviove postavy sa často nájdu ocitnute sa na spovedi, skrze ktorú je najlepšie možné ukázať vzťah ľudí a kňazov, ktorí reprezentujú cirkev. V tejto konkrétnej ukážke sledujeme hlavnú hrdinku románu *Rimanka*, Adrianu ako sa účastní sviatosti zmierenia. Adriana je typickou predstaviteľkou dievčaťa z nižších sociálnych vrstiev. Moravia ju, v rámci dejovej línie svojho románu, necháva prejsť niekoľkými životnými skúškami, v ktorých si ona hľadá normy, podľa ktorých by mohla konať. V ukážke vidíme prvú z takýchto situácií. V tomto momente sa snaží nájsť tieto normy u katolíckej cirkvi. Táto ukážka jasne odкрýva v akých oblastiach dochádza k názorovému, normatívnemu, konfliktu medzi katolíckou cirkvou a Adrianou ako predstaviteľkou svojej spoločenskej vrstvy. Vidíme nezlúčiteľnosť medzi morálkou katolíckej cirkvi a morálkou, ktorá sa v talianskej spoločnosti formuje po druhej svetovej vojne. Na celospoločenskej morálke badať umenšujúci sa vplyv cirkvi. O to viac si začínajú byť talianski obyvatelia osvojovať liberalizmus. K tomuto procesu dochádza výrazne po druhej svetovej vojne vplyvom zmeny politického režimu, kontaktmi s americkými vojakmi a prípadne s americkým spôsobom života ako takým.¹²⁰ Tento liberálny spôsob života naráža na spôsob života ako ho vníma katolícka cirkev. V ukážke z diela Alberta Moraviu vidíme najzreteľnejší a najvyhrotenejší aspekt tohto myšlienково-morálneho stretu a tým je otázka o sexualite. Pre katolícku cirkev je predmanželský pohlavný styk neprijateľný a je vo svojej podstate považovaný za smrteľný hriech. V pluralizovanej a individualizovanej spoločnosti, ktorá sa v Taliansku formuje však

¹¹⁹ Moravia, A.: *Řimanka*, Praha 1976, str. 96-101

¹²⁰ Pombeni, P.: *Autorita sociale e potere politico nell'Italia contemporanea*, Venezia 1993, str. 54 - 56

na ňom nič zlé nie je.¹²¹ Ak sa Adriana zmieta v neistote medzi týmito dvoma rozdielnymi pohľadmi na predmanželský sexuálny život, jej neistota je niečo, čo je pre obyvateľov povojnového Talianska typická a pochopiteľná vlastnosť. Dôležitý je fakt, že sa tento svoj vnútorný zápas rozhodne riešiť v rámci cirkvi formou spovede. Síce sa jej účastní po, podľa jej meradiel, veľmi dlhej dobe („Už skoro rok jsem nebyla u zpovědi!“), ale nakoniec sa jej predsa len účastní. Zároveň je dôležitým faktom samotná potreba vyspovedať sa („počítala jsem s tím, že se před svatbou vyzpovídám a pak dostanu rozhřešení za všechno.“).

Pomocou analýzy priebehu spovede uvidíme, že spoločenský aktér si už do určitej mieri osvojil morálku súčasnej doby. Je to vidieť v tom, že síce si je vedomý svojho veľmi ťažkého hriechu, ku sviatosti zmierenia však nepristupuje s nejakou veľkou bážňou a naopak je prekvapený „neoblomnosťou a tvrdosťou kňazových slov.“¹²² Takýto postoj by nebolo úplne možné predpokladať u človeka neovplyvneného voľnosťou povojnového Talianska, teda u veriaceho a praktikujúceho katolíka z dôb minulých. Naopak by sa k takejto veci postavil iným spôsobom, ak by išiel konfrontovať tento svoj hriech s katolíckou cirkvou, minimálne by prejavil väčšiu pokoru, na rozdiel od povojnového veriaceho a praktikujúceho človeka.¹²³ V konečnom dôsledku však vidíme podvolenie sa kňazovým výčitkám, prijatie viny za hriech a snahu o nápravu.

...Když jsem se odmlčela, zavládlo na chvíli ticho. Potom jsem zaslechla, hrozný, pomalý, medový a úlisný hlas, který říkal: „Věci, které jsi mi vypravovala, milá dcero, jsou hrozné, strašné a mysl se skoro vzpírá jim uvěřit... ale udělalas dobře, že jsi šla ke zpovědi, udělám teď pro tebe všechno, co je v mé moci.“

¹²¹ Garelli, F.: Catholicism in Italy in the Age of Pluralism, Plymouth 2010, str. 64 - 69

¹²² Moravia, A.: Římanka, Praha 1976, str. 100

¹²³ Ottavia, N.: La vita religiosa nell'Italia moderna, Roma 2008, str. 202-236, Niccoli Ottavia v tejto práci, okrem iného, porovnáva religiozitu a postoj k cirkvi u ľudí 20. Storočia a u ľudí z predchádzajúcich storočí a ukazuje často iné vnímanie a vymedzovanie sa voči cirkvi v každej epoche

...

...uvědomuješ si, že jsi se dopustila některých velmi těžkých hříchů?“

„Ano, vím to,“ zašeptala jsem.

„A litovalas toho?“

„Myslím, že ano.“

A tak mi dále domlouval a pečlivě, a ne bez záliby, vybíral slova z obvyklé frazeologie vlastní svému úřadu. Ale já jsem teď cítila jenom hroznou a takřka hysterickou touhu, abych už byla pryč.

...

Všecky obavy, které ve mně vyvolal jeho hlas byli náhle potvrzeny jeho vzhledem. Byl malý, ale měl velkou hlavu, skloněnou na jednu stranu, jako by měl pořád strnulý krk. Tak jsem měla naspěch, abych už byla pryč, a takovou hrůzu ve mně vzbudil, že jsem ani neměla čas si ho dobře prohlédnout. Zahlédla jsem snědou žlutavou tvář, vysoké bledé čelo, vpadlé oči ztracené v důlcích, rozplesklý nos se širokými nozdrami, neforemná ústa s křivými, fialovými rty. Nebyl ani starý, neměl prostě věk.¹²⁴

Tento úryvek je opět z Moraviovho diela Rimanka a opět v ňom nachádzame hlavnú hrdinku diela pri spovedi. Tá sa nachádza znovu v zložitej životnej situácii, najmä ale, čo v úryvku nie je, potrebuje od spovedajúceho kňaza praktickú pomoc a kvôli tomu i kňaza vyhľadáva. Tentoraz už nie je podobne pokorná ako pri konci prvej spovede, už u nej nevidíme snahu o nápravu v zmysle katolíckej náuky, ale naopak túžbu čo najskôr opustiť spovednicu.

¹²⁴ Moravia, A.: Řimanka, Praha 1976, str. 301 - 303

Celý rozpor dvoch spovedí uvidíme, ak odkryjeme Moraviovu metaforu alebo lepšie povedané inotaj, do ktorého zabalil celý vzťah Adriany ako typizovaného aktéra nižšej spoločenskej vrstvy a spovedajúcich kňazov ako predstaviteľov katolíckej cirkvi. Keď sa ocitá Adriana na spovedi prvýkrát spovedá ju mladý fyzický príťažlivý katolícky kňaz, ktorý má na spovednici menovku, otec Elio, a o ktorom teda Adriana pochopiteľne predpokladá, že sa tak i skutočne volá. Keď ide na spoveď druhýkrát hľadá opäť toho istého kňaza, otca Elia, na ktorého sa pýta a za ktorým ju následne i posielajú. Avšak nie je to ten mladý príťažlivý kňaz, ktorého čakala, ale naopak nachádza veľmi nesympatického a nevzhľadného kňaza. Celý kľúč k pochopeniu toho, o čo vlastne pri tejto zámene či nedorozumení ide, spočíva v tom, že obaja kňazi majú akoby to isté meno a sú akoby tou istou osobou, respektíve sú obaja tou istou personifikáciou katolíckej cirkvi ako takej. Dôležité je tiež uvedomiť si, že obaja hovoria v rámci spovede to isté, teda že obaja rovnako tvrdo odsudzujú správanie, ktoré je proti morálke katolíckej cirkvi, obaja sú teda jednou a tou istou osobou s tým istým menom a tými istými názormi, zmena nie je v spovedajúcom kňazovi, ale v inom aktérovi, v spovedajúcom sa. Ten je pri prvej spovedi ešte značne včlenený do katolíckej cirkvi a jej výčitky nielen akceptuje, ba čo viac znejú mu krásne¹²⁵ a chce sa podľa nich riadiť. Pri druhej spovedi ich však odmieta, znejú mu veľmi nepríjemne. Pre pochopenie tohto rozporu, teda tejto zmeny v prijímaní spovedníkových výčítok, je nutné poznať dej románu kde autor necháva svoju hrdinku prejsť si mnohými životnými skúsenosťami a strasťami, necháva ju poznať mnohé nové názory a idey, ktoré prináša povojnová doba, akou sú individualizmus či pluralizmus. Autor vtisnáva do roku či niekoľkých mesiacov udalosti a poznania, s ktorými sa ľudia za normálnych okolností zoznamujú a vytvárajú si na ne názor počas celého života. Či dokonca tieto novoty prichádzajú počas života viac ako jednej generácie. Tým Moravia prezentuje

¹²⁵ Tamtiež, str. 99

spoločenskú dynamiku svojej doby. Preto je zmena v postojoch spoločenského aktéra tak veľkých rozmerov. Katolícka cirkev je vo svojich názoroch a morálke nemenná, personifikovaná dvomi, respektíve jedným kňazom, ktorý je iba inak vnímaný aktérom z nižších spoločenských tried. Podstatný je tu jeho morálny posun a osvojovanie si nových hodnôt a noriem, ktoré prijíma pod vplyvom reality, ktorá ho obklopuje, reality, ktorá je tvorená individualizmom a pluralizmom. Takáto realita a takéto hodnoty či normy už nutne prichádzajú do značne vyhroteného konfliktu s normami a hodnotami katolíckej cirkvi.

Liberalizmus, ako názorový smer, stavia nadovšetko možnosť slobodnej voľby. V liberalizme stráca, na ideovej úrovni, legitimitu všetko, čo si človek nevyberá sám. Akákoľvek idea, ktorá je človeku daná od ľubovoľnej authority, nepovažuje liberalizmus za legitímnu a vyhraňuje sa voči nej.¹²⁶ Jadro sporu nespočíva iba v autoritatívnosti katolíckej cirkvi, ale už v samotnom fakte, že viera je definovaná ako milosť od Boha a nie ako možnosť slobodnej voľby.¹²⁷ Spor medzi liberalizmom a katolicizmom sa zdá potom neodvratiteľný.

Vývoj vo vzťahu voči cirkvi, respektíve vývoj v poli, v ktorom sa cirkev pretína s náboženstvom, u aktérov s takouto skúsenosťou, teda u ľudí, ktorí si v povojnovom Taliansku osvoja liberalizmus s jeho možnosťou slobodnej voľby, nezaťaženou cirkevnou autoritatívnosťou, predstavuje následne akési autovylúčenie z tohto pola.

...znáš nějakého kněze?“

Vzpoměla jsem si na francouzského mnicha, který mě zpovídal po návratu z výletu do Viterba, a odpověděla jsem: „Ano, svého zpovědníka.“

„Chodíš ještě ke zpovědi?“

¹²⁶ Hobhouse, L. T.: Liberalism, Teddington 2009, str. 14 – 15, 30

¹²⁷ Katechismus katolíckej cirkve, Praha 1995, str. 54

„Chodila...”¹²⁸

Tento úryvok je, tak ako dva predchádzajúce, z diela Alberta Moravia Rimanka. Uvedený rozhovor sa na časovej osi románu odohráva medzi dvoma spovedami hlavnej hrdinky. Je nutné uviesť, že medzi týmto rozhovorom a prvou spovedou sa spoločensko-historická aktérka, viac a viac ocitá v pomyslenom kolotoči pluralitných možností a individuálneho výberu. Moravia, aby ukázal hodnotový rozpor týchto a katolicizmu v čo najjasnejšom svetle, resp. aby možnosť slobodného výberu z mnohých možností ukázal ako možný protipól hodnotového svetu katolicizmu, necháva svoju hrdinku plne padnúť do osídíel toho, čo je práve najväčším hodnotovým rozporom medzi katolíckom cirkvou a svetom nižších sociálnych vrstiev, teda otázka sexuálnej aktivity mimo manželský vzťah, a zo svojej hrdinky robí prostitútkou. Keď sa takto aktér na poli medzi svojou morálkou, respektíve kolektívnou morálkou svojej sociálnej skupiny a svojej doby, a morálkou katolíckej cirkvi ocitne tak veľmi ďaleko od morálky cirkvi, dochádza k tomu čo máme vyjadrené v odpovedi na otázku, či ešte chodí na spoveď. Napriek tomu, že nie je priamo nikým z predstaviteľov katolíckej cirkvi vylúčený z jej rituálnych aktivít, sám sa prestáva týchto aktivít zúčastňovať, kvôli kritike, ktorá by ju tam čakala, kvôli hodnotovým rozporom, kvôli predstave, že už v cirkvi pre ňu nie je miesto.¹²⁹ Takto môže dôjsť k odmietnutiu náboženstva reprezentovaného cirkvou z dôvodu príliš vysokých cirkevných nárokov na morálku ľudí.

Veľmi podobný, takmer až identický, hodnotový rozpor zachytáva v diele Metello Vasco Pratolini.

...Víš, že keď pôjdu na mši ako každé ráno? Stala se ze mne spořádaná paní. Dovolí mi to ten tvůj socialismus?

¹²⁸ Tamtiež, str. 270

¹²⁹ Ottavia, N.: La vita religiosa nell'Italia moderna, Roma, 2008, str. 154

...

*Šla jsem do katedrály k Panně Marii v Květech a svěřila jsem se s tím jednomu kanovníkovi. A ten mě zachránil. Vyložil mi, proč jsem upadla do zoufalství. Upadla jsem do něj proto, že jsem ztratila důvěru ke všem a ke všemu, když jsem ani já sama nevěděla, s kým jsem počala, a bránila jsem se zuřivým sobectvím, mnohem sobečtějším, než jakého jsem kdy byla schopna. Bylo třeba, abych zas našla pokoru, víru v nadpřirozené pravdy.*¹³⁰

Vidíme tu síce udalosť v opačnom dejovom slede ako v ukážkach z Moraviovej Rimanky, povaha hodnotového rozporu však zostáva rovnaká. Znovu tu nachádzame aktéra, ktorý žije aktívnym sexuálnym životom mimo manželstva. Znovu tu vidíme i akési samovylúčenie sa z cirkevných rituálov v čase kedy takýmto spôsobom koná. V momente keď sa ale z aktéra stáva „spořádaná paní“ opäť sa môže aktívne zúčastňovať na rituáloch katolíckej cirkvi, opäť sa môže zúčastniť sv. omše, z ktorej sa predtým sama vylučovala, keďže si uvedomovala morálny rozpor vo svojom konaní a učením katolíckej cirkvi.

V oboch týchto dielach, v Moraviovej Rimanke i v Pratoliniho Metello, vidíme podobný motív, kedy sa aktéri snažia žiť v partnerskom živote, ktorý sa dostáva do sporu s katolíckymi konvenciami. Podobný motív možno nájsť i v iných románoch napr. v Pasoliniho Zbesilom živote alebo v Moraviom Konformistovi. Vo všetkých týchto dielach môžeme sledovať mladých ľudí, partnerov, ktorí sa snažia vybudovať si vzájomný vzťah a snažia sa nájsť šťastie v partnerskom zväzku. Súčasťou tohto je i sexuálna aktivita. Takáto predstava osobného šťastia v rámci partnerského vzťahu nie je zviazaná cirkevnými konvenciami týkajúcimi sa sexuality.¹³¹ Cirkevné predstavy o partnerskom vzťahu bývajú potom vnímané ako jeho brzda a katolícka cirkev ako organizácia, ktorá lipne na hodnotách nezodpovedajúcich dobe.

¹³⁰ Pratolini, V: Metello, Praha 1957, str. 49-50

¹³¹ Mancini, C.: La Famiglia, Roma 1981, str. 66 - 70

Kontroverzia ohľadom sexuality najlepšie odкрýva atavizmus katolíckej cirkvi. Katolícku cirkev potom jej atavizmus diskvalifikuje ako nositeľa aplikovateľných hodnôt v povojnovom Taliansku a posúva ju do pozície organizácie, ktoré je často iba trpená. Ľudia majú snahu vytvárať si svoje osobné partnerské šťastie mimo cirkevné konvencie a vnímajú ju iba ako inštitúciu, ktorú nemožno úplne pominúť, ale ktorej vplyv pre svoj partnerský vzťah sa snažia čo najväčšmi umenšovať.¹³²

Tento stav demonštruje morálny rozpor, ktorý prebieha v talianskej povojnovej spoločnosti. Rozpor medzi morálkou katolicizmu na jednej strane, a v talianskej spoločnosti osvojovanej možnosti voľby na strane druhej. Na tento rozpor bude najvhodnejšie nazerať z hľadiska kolektívnej pamäte.

5.2. Kolektívna pamäť a náboženstvo

Z hľadiska tejto práce najlepšie vymedzuje myšlienku kolektívnej pamäte francúzska sociologička Daniele Hervieu-Legerová, ktorá nadväzuje na staršiu prácu francúzskeho sociológa Maurice Halbwachse, a ktorá vymedzila náboženstvo ako „súbor reprezentácií obrazov, praktického a teoretického vedenia, ktoré skupina alebo spoločnosť prijíma v mene nevyhnutnosti kontinuity medzi minulosťou a prítomnosťou.“¹³³

Maurice Halbwachs klasifikoval kolektívnu pamäť, ktorá je odlišná od individuálnej pamäti a predstavuje jeden z najzákladnejších výrazov skupinového života.¹³⁴ V Halbwachsovej optike bola individuálna pamäť iba akýmsi derivátom tejto kolektívnej pamäte. Ďalej predpokladá sociálne predávanie kolektívnej

¹³² Mannucci, C.: Puttana Eva! La Chiesa, le donne, il sesso, Milano 1997, str. 36 - 37

¹³³ Hervieu-Leger, D.: Religion as a Chain of Memory, New Brunswick 2000, str. 127

¹³⁴ Halbwachs, M.: On Collective Memory, Chicago 1992, str. 38 - 40

pamäti prostredníctvom časopriestorových orientačných bodov, pojmov a ďalších jazykových štruktúr, každodennej skúsenosti i kognitívnych rámcov.¹³⁵ Existencia kolektívnej pamäti a jej vývoj boli teda neoddeliteľne spojené so spoločnosťou, a naopak pri strate kolektívnej pamäti, podľa Halbwachsa, dochádzalo k ohrozeniu existencie nielen skupiny, ale i každého jednotlivca, zatiaľ čo jej znovunastolenie predstavovalo akt mocenskej dominancie či sociálnej emancipácie.¹³⁶

Daniele Hervieu-Legerová, ktorá Halbwachsovu myšlienku kolektívnej pamäti rozpracovala a aplikovala na náboženstvo, tvrdí, že ak vnímame religiozitu jeho optikou ide v podstate o jej redukciu na kolektívnu pamäť.¹³⁷ Takto potom musí sociológia rezignovať na snahu uchopiť podstatu náboženstva a sústrediť sa iba na skúmanie jeho sociálnych prejavov. Hervieu-Legerová tento redukcionistický predpoklad náboženstva ako pút kolektívnej pamäte, ktoré podľa jej názoru dokážu vysvetliť úpadok sociálneho významu (tradičných) náboženstiev v moderných európskych spoločnostiach. Religiozita predpokladá vzťah medzi jedincom a spoločnosťou, ktorý človeka zakotvuje ako príslušníka postupnosti minulých, súčasných a budúcich členov tejto spoločnosti, a súčasné prijatie kolektívnej pamäte, ktorá tvorí základ existencie tejto spoločnosti a tejto identifikácie.¹³⁸

V tradičnej spoločnosti poskytoval túto líniu kosmologický mýtus alebo teleologické výklady sveta, z ktorých autority vyplývali všetky sociálne normy a konania. Autorita náboženskej tradície bola daná a ovplyvňovala všetky časti sociálneho priestoru, jeho organizáciu, jazyk, každodenné konanie a jeho vysvetlenie. Problém moderných spoločností je naproti tomu v tom, že na svoju náboženskú pamäť zabúdajú, prestáva platiť už len preto, že namiesto jednej

¹³⁵ Tamtiež, str. 52- 55

¹³⁶ Tamtiež, str. 142 - 146

¹³⁷ Hervieu-Leger, D.: *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000, str. 128

¹³⁸ Tamtiež, str. 37

pamäte, ktorá by integrovala celú spoločnosť, sa objavuje celá rada alternatív – pamäť rodinná, národná, triedna atď. Pod tlakom demokratizácie, masovosti, medializácie a globalizácie dochádza k deštrukcii kolektívnej pamäti a tradičné náboženstvo prestáva podľa Hervieu-Legerovovej uspokojovať, ani nie tak pre to, že by moderné spoločnosti boli racionálnejšie, ale preto, že už nedokážu mobilizovať kolektívnu pamäť. Náboženské rituály, ktoré zaistovali puto kolektívnej pamäte prestávajú fungovať.¹³⁹

V zmysle takto definovanej kolektívnej pamäte a následnej aplikácie na náboženstvo je možno túto teóriu konfrontovať s literatúrou povojnového Talianska. Francúzska sociologička rozvíja teóriu kde je náboženstvo redukované na jej sociálno-spoločenský význam. Takýto náhľad na náboženstvo je v prípade tejto práce možno aplikovať na pole, ktorým sa zaoberáme tu v kapitole, to jest prienik náboženstva s cirkvou. Práca Hervieu-Legerovovej vznikla v deväťdesiatych rokoch 20. storočia, čo pochopiteľne znamená rozdielny obsah kolektívnej pamäte jej doby a doby povojnovej. Hervieu-Legerová už pracuje s kolektívnou pamäťou, ktorej súčasťou je i liberalizmus, pluralizmus a podobne. V čase kedy svoje diela tvorili talianski neorealisti si ľudia takéto ideály iba osvojovali a tieto iba začínali prenikať do kolektívnej pamäte, tú však po hodnotovej stránke stále tvorila do značnej miery katolícka cirkev. To vidíme v konaní historických aktérov, ktorí sa snažia byť súčasťou katolíckej cirkvi, či už je to na pomyslenej časovej ose neorealistických literárnych diel skôr alebo neskôr. Neodškriepiteľný je ale fakt potreby vyhraňovania sa voči cirkvi, respektíve snaha byť jej súčasťou.¹⁴⁰ Ako je zrejmé z ukážok, nie vždy to je možné práve kvôli hľadiskám morálnym. Takto dochádza ku stavu, kedy náboženstvo prestáva byť schopné, respektíve prestáva byť ľuďmi vnímané ako jediný legitímny inštrument, ktorý môže pôsobiť ako putá kolektívnej pamäte. V dobe

¹³⁹ Tamtiež, str. 130 - 136

¹⁴⁰ Nesti, A.: *Il cattolicesimo degli Italiani*, Milano 1997, str. 10 - 15

po druhej svetovej vojne je však, na základe konania aktérov, proces značnej premeny kolektívnej pamäte v druhej polovici dvadsiateho storočia iba na začiatku. Teda inak povedaná katolícke náboženstvo prezentované cirkvou je ešte stále dominantným hráčom v tvorbe kolektívnej pamäte a noví hráči iba pomaly prichádzajú na ihrisko.¹⁴¹

Ak by sme do tejto pozície chceli postaviť liberalizmus, ten by v nej plne zlyhával. Liberalizmus nepredstavuje nejakým spôsobom definované normy, ale naopak prezentuje čo najväčšiu šírku výberu noriem. Liberalizmus predstavuje množstvo alternatív, ktoré skôr podkopávajú pozície noriem, tvoriacich kolektívnu pamäť a pripravuje cestu novým normatívnym celkom, ktoré si môže spoločnosť osvojiť. Túto prácu robí obzvlášť na poli náboženstva.

V súvislosti s touto perspektívou je vhodné uviesť ukážku z Moraviovho románu Konformista, kedy hlavný hrdina vychádza z kostola, kde vykonal sviatosť zmierenia, aby sa mohol zúčastniť cirkevného sobášu.

*No skôr, ako vyšiel, preletel pohľadom celý chrám, dlhé stĺporadia, kazetový strop, prázdnu dlažbu, oltár a premkol ho pocit, že dáva navždy zbyhom prastarému a zachovanému obrazu sveta, po akom túžil a vedel, že taký nikdy nemôže byť. Bol to istý druh vidiny naopak, mieriacej do nezmeniteľnej minulosti, od ktorej sa každým krokom čoraz väčší vzdaloval. Nakoniec odchýlil ťažký záves a vyšiel z kostola, do prudkého jasú čistej oblohy, v ústrety námestiu plnému železného huriavku električiek a v ústrety vulgárnemu pozadiu anonymných domov a obchodíkov.*¹⁴²

Tento odsek skvele vyjadruje opúšťania katolicizmu a jej hodnôt. Máme tu chrám, ktorý symbolizuje katolícku cirkev a katolícke náboženstvo, ktorý je prastarý a prázdny a predstavuje obraz sveta, aký už nikdy byť nemôže a aký bol

¹⁴¹ Garelli, F.: Catholicism in Italy in the Age of Pluralism, Plymouth 2010, str. 30 - 31

¹⁴² Moravia, A.: Konformista, Bratislava 2004, str. 125

v minulosti, kedy cirkev jednoznačne dominantne vytvárala obsah hodnotového sveta ľudí. Od tohto obrazu sveta sa ľudia čoraz väčší vzdávali a vzdávajú. Veľmi dobrá je metafora ťažkého závesu a čistej oblohy. Záves oddeľuje cirkev od súčasného sveta, od každodennej sociálnej reality, ktorá obklopuje ľudí, a ktorá sa nachádza mimo kostol, teda mimo cirkev. Záves je ťažký a tak je prienik medzi tým čo je na jeho jednej strane a tým čo je na strane druhej komplikovaný a malý. Ak opustíme hodnotový priestor cirkvi, v ukážke vymedzený kostolom, ocitneme sa práve v sociálnej realite, ktorá je diktovaná anonymitou domov, obchodíkov a podobne. Ktoej kraľuje jas čistej oblohy, ktorá predstavuje antropofugálnu komponému a nenecháva nikoho na pochybách, do ktorého z týchto dvoch priestorov sa aktér zaraďuje a kde sa cíti lepšie. Hodnotový rozpor dvoch svetov oddelených závesom je umocnený i tichosťou kostola a hlučnosťou vonkajšieho priestoru.

Tento úryvok z Moraviovho Konformistu možno vnímať i z hľadiska sekularizačných teórií, ktoré sme si predstavili v jednej z predchádzajúcich kapitol. Prvou sekularizačnou teóriou, s ktorou si Moravia vo svojom diele názorovo rozumie, je tá, ktorú vytvoril Bryan Wilson.¹⁴³ Respektíve si rozumie s Wilsonovou aplikáciou náboženstva na Tönniesovho rozdelenie na pospolitosť a spoločnosť. Tu je náboženstvo (tradičné náboženstvo) predstavené ako niečo, čo v spoločnosti založenej na anonymných vzťahoch stráca na význame. Podobne sa i Moravia stavia k anonymite ako k aspektu modernej doby, ktorý utlmuje religiozitu ľudí v zmysle tradičného náboženstva.

Podobnosť je možné badať i so sekularizačnou teóriou Thomasa O'Dea. Ako sme videli tento sociológ vo svojej teórii vidí ako jednu z príčin ustupujúceho vplyvu náboženstva v spoločnosti rozvoj obchodu. Obchod v modernej

¹⁴³ Viz. kapitolu 3.1.

spoločnosť predstavuje ako činnosť desakralizovaných a anonymnú.¹⁴⁴ Porovnanie a hľadanie podobnosti tejto teórie s Moraviom, respektíve tvrdenie že Moravia v citovanej ukážke zachytáva to isté, by bol myšlienkový konštrukt príliš kostrbatý. Napriek tomu ale je možné tvrdiť, že i Moravia v určitom zmysle vníma obchod, ktorý personifikuje do podoby predajného miesta (obchodu) ako niečo čo patrí do sveta bez cirkvi a tradičného náboženstva a čo evokuje vzťahy hodnotovo odlišné ako v prostredí predchnutom náboženským katolicizmom.

¹⁴⁴ O'Dea vo svojej teórii sekularizácie založenej na racionalizácii vníma rozvoj obchodu a trhu ako jednu z ľudských aktivít, ktorá tento proces ovplyvnila. obchod a trh totiž nerešpektujú tradičný sociálny status a nahradzujú ho zmluvou. Trh okrem toho rozvíja racionálnu kalkuláciu a je založený na dlhodobom racionálnom jednaní. Týmto spôsobom tržné vzťahy (a z nich vychádzajúci kapitalizmus) desakralizujú tradičné ľudské vzťahy, a prispievajú tak k procesu sekularizácie.

6. Implicitné náboženství

6.1. Vymedzenie implicitných náboženstiev

Ak sa snažíme uchopiť sociálnu realitu funkcionalistickým prístupom zistíme, že náboženstvo nie je iba to, čo sa tak priamo označuje alebo čo za náboženstvo považuje celospoločenský konsenzus, ale i akýkoľvek socio-kultúrny systém, ktorý plní náboženské funkcie. To znamená, že poskytuje človeku normy a hodnoty, umožňuje jeho orientáciu vo svete, poskytuje pocit skupiny veriacich a vymedzuje sa proti ostatným atď. Sociológia náboženstvá, ktoré svoju religiozitu popierajú, respektíve nevnímajú ako prioritnú označuje ako implicitné¹⁴⁵, psychológia ako tzv. kryptonábožnestvá.¹⁴⁶

S takto definovaným náboženstvom sa začalo pracovať v tridsiatych rokoch 20. storočia. Niektorí politickí a sociálni filozofovia si uvedomili, že konkrétne politické ideológie (fašizmus, nacizmus alebo komunizmus) vyžadujú podobne ako náboženstvo bezpodmienečné nasledovanie, pohlcujú celého človeka a ponúkajú mu teologickú víziu vybudovania akéhosi raja na zemi. Už v roku 1932 v jednej prednáške Franz Werfel zhrnul, že „komunizmus a nacizmus sú primitívne stupne prekonania vlastného Ja. Sú náhradnými náboženstvami, alebo, ak chcete, náhradami za náboženstvo.“¹⁴⁷ V podobnom duchu sa vyjadruje v roku 1935 Carl Gustav Jung v dišpute s britskými psychológmi: „Nezáleží na tom, či sa domnievate, že nacistická búrka v Nemecku má, či nemá náboženskú povahu. Má! Nezáleží na tom, či si myslíte, že Duce je náboženská postava alebo

¹⁴⁵ Nešpor, Z. Lužný, D.: Sociologie náboženství, Praha 2007, str. 117

¹⁴⁶ Říčan, P: Psychologia náboženství a spirituality, Praha 2007, str. 41

¹⁴⁷ Maier, H.: Politická náboženství, Totalitární režimy a křesťanství, Brno 1999, str. 14

nie... Fašizmus jest latinskou formou náboženstva a jeho náboženský charakter vysvětluje, proč je celá vec tak úžasne uchvacující.“¹⁴⁸

Veľmi nápadným podobnosťou medzi politickými ideológiami a tradičnými náboženstvami je ich eschatologická dimenzia, ich sľub budúcej „spásy“ pre rasovo, triedne alebo inak „čistú“ spoločnosť.¹⁴⁹ Typickým príkladom je paralela medzi ranným kresťanmi a prvými komunistami. Podobne ako prví kresťania očakávajú, počas ich prenasledovania, skorý koniec sveta a druhý príchod Krista, tak ako im bol sľúbený, takisto i komunisti vo svojich počiatkoch očakávajú veľmi skoré vypuknutie revolúcií v európskych krajinách a nastolenie diktatúry proletariátu, ktorá v ich ponímaní bude predstavovať raj na zemi. Rozdiel možno vnímať v tom, že zatiaľ čo tradičné náboženstvá ponúkali vyrovnanie sa so strastami tohto sveta mimo jeho hranice, implicitné náboženstvá s týmto prísľubom pracovali takisto, ale jeho naplnenie ponúkli v omnoho bližšej, údajne vedecky predpovedateľnej budúcnosti. O ich náboženských dimenziách potom svedčila ako vysoká miera loajality „veriacich“ a ich ľahostajnosť voči kritike a pochybám, prenasledovanie odpadlíkov a vlastná pripravenosť k obetiam, tak tiež i ostré vymedzenie sa voči konkurentom zo strany tradičných cirkví a náboženstiev.¹⁵⁰ Francúzsky filozof Raymond Aron, zaujmúc toto stanovisko, v roku 1944 napísal: „Navrhujem nazývať sekulárnymi náboženstvami tie učenia, ktoré v dušiach našich súčasníkov zaujímajú miesto viery, ktorá sa vytratila, a spásu umiestňujú do tohto sveta, do ďalekej budúcnosti, v podobe spoločenského poriadku, ktorý je treba vytvoriť.“¹⁵¹

Všeobecné znaky implicitného náboženstva sú si v mnohom veľmi podobné so znakmi tradičných náboženstiev. Podobne ako tieto si nárokujú na univerzalizmus a totalitu. Nie je možné žiť mimo ne, pretože každý, kto nepatrí

¹⁴⁸ Jung, C. G.: Analitická psychologie, Praha 1993, str. 173

¹⁴⁹ Bultman, R.: Dějiny a eschatologie, Praha 1994

¹⁵⁰ Nešpor, Z. Lužný, D.: Sociologie náboženství, Praha 2007, str. 118

¹⁵¹ Aron, R.: Historie XX. století, Praha 1999, str. 150

medzi ich stúpencov, je ich protivníkom, vrátane ich bývalých stúpencov, ktorí bývajú odsúdení obzvlášť tvrdo ako kacíri. Tomu prispôsobujú i jazyk, ktorým sa vyjadrujú. Hovorí sa o vyhladení, rozdrvení alebo zničení nepriateľov a proti nim stoja svetlé zajtrajšky, pokrok, spravodlivosť, naplnenie ľudského, rasového, národného alebo triedneho údely. Život každého veriaceho musí byť potom plne prestúpený týmto presvedčením.¹⁵²

Po teoretickom vymedzení a zbožštení národa, rasy alebo triedy si implicitné náboženstvá začínajú budovať i svoje rituály a tradíciu. Typické je pôsobenie charizmatického proroka, ktorý poskytuje neproblematizovateľnú víziu, teleologický výklad ľudských dejín, ktorý je zakončený vybudovaním raja. Vizionári tejto spásy a zároveň charizmatický zakladatelia „cirkví“ boli prijímaný ako akýsi nadľudia, vševediaci a neomylní, a pokiaľ už zomreli, ich spisy alebo výroky nadobudli kanonického charakteru a k ich hrobom boli konané púte.¹⁵³

V rituálne oslavy sa premenili i udalosti ako vojenské prehliadky či revolučné slávnosti. Sprítomňovali v sebe desivú a zároveň fascinujúcu moc diktatúr (náboženské mysterium tremendum et fascinans). Takisto si nová doba vyžadovala spretrhanie sociálnych zväzkov s minulosťou. Výrazom týchto zmien malo byť napríklad opustenie starých mien a ich nahradenie novými revolučnými alebo zavedenie nového kalendáru, či dokonca letopočtu.¹⁵⁴

Ak sa pozrieme na situáciu v povojnovom Taliansku uvidíme, že takéto implicitné náboženstvá sa tam vyskytovali dve. Jednak to boli dozvuky fašizmu, ale hlavne to bol socializmus, respektíve komunizmus. Týmto novým náboženstvám však prioritne alebo spočiatku nešlo o nejaký protikresťanský či protikatolícky boj. Samotné sa ani nedefinovali ako protikresťanské. Svoju protikresťanskú pozíciu, či už menšiu ako je tomu pri fašizme alebo väčšiu ako pri

¹⁵² Nešpor, Z. Lužný, D.: Sociologie náboženství, Praha 2007, str. 118

¹⁵³ Bailey, E. I.: Implicit Religion in Contemporary Society, London 1999, str. 30 - 32

¹⁵⁴ Maier, H.: Politická náboženství, Totalitární režimy a křesťanství, Brno 1999, str. 11- 14

komunizme, zaujímajú skôr z nutnosti ku ktorému dochádza na úrovni hodnôt, svetonázoru a rozdielnosti v chápaní a vysvetľovaní sociálnej reality.

Podobne ako tomu bolo i pri vôbec prvej ideológii o ktorej sa uvažuje ako o implicitnom náboženstve, ktorou bolo osvietenstvo¹⁵⁵, ktorého sa chopili francúzski revolucionári. Tím na počiatku rozhodne nešlo o protináboženský alebo protikatolícky boj, chceli iba oddeliť náboženský a občiansky princíp a zbaviť katolicizmus dominantného postavenia, ktoré pokladali za nezlučiteľné so slobodou svedomia. Preto redukovali politickú, sociálnu i ekonomickú moc cirkvi.¹⁵⁶

Postupom času, v nutnosti zostať verní svojim ideálom, sa postoj voči katolíckej cirkvi a katolíckemu náboženstvu vyostroval. Boli pálené náboženské symboly, z názvov obcí mizli mená svätých, bol zavedený nový republikánsky kalendár obsahujúci nové sviatky (napríklad práce, umenia a pod.), dokonca sa vytváral kult nových mučeníkov, mučeníkov revolúcie ako bol Marat alebo Lepertier a na mnohých miestach im boli postavené kaplnky. Zatiaľ čo royalistické a katolícke protirevolučné povstanie vo Vendée, ktoré sa zaštitilo kultom Najsvätejšieho srdca Ježišovho, malo byť ako najhoršia herézia doslova vymazané zo zemskeho povrchu.¹⁵⁷

6.2. Implicitné náboženstvá v Taliansku

Áká bola teda situácia implicitných náboženstiev v povojnovom Taliansku? Prvým z implicitných náboženstiev, ktoré sa v Taliansku objavilo bol Fašizmus. Fašizmus, podobne ako francúzske revolucionárske osvietenstvo, sa

¹⁵⁵ Bailey, E. I.: *Implicit Religion in Contemporary Society*, London 1999, str. 29

¹⁵⁶ Nešpor, Z. Lužný, D.: *Sociologie náboženství*, Praha 2007, str. 119

¹⁵⁷ Tamtiež, str. 120

presadil ako ideologický smer štátnej moci. Podobný bol i vzťah voči katolíckej cirkvi, ktorá takisto ako vo Francúzsku na konci 18. storočia i v Taliansku v prvej polovici 20. storočia bola dominantným náboženským smerom a mala i značný celospoločenský vplyv či politickú moc.

6.2.1. Fašizmus

Po nástupe fašistov k moci v Taliansku sa vzťah cirkvi najprv začína vyvíjať kladne. Samotná katolícka cirkev sa na fašistov pozerala tiež skôr kladne, respektíve zdržanlivo. Tento postoj cirkvi bol do značnej miery ovplyvnený hrozbou marxizmu a udalosťami v Rusku, kde cirkev za ich vlády značne strádala. Fašizmus predstavoval pre cirkev menšie zlo. Fašisti sa zase snažili nakloniť si katolícku cirkev na svoju stranu, respektíve snažili sa určitými ústupkami voči nej zaistiť si jej apatiu voči politickým záležitostiam. Spojenectvo s katolíckou cirkvou by nepochybne znamenalo bezpečnosť a stabilitu pre nový režim. Príkladom týchto snáh budiž výrok Giovanniho Gentile v mene Musolliniho: „Fašistický štát sa nesnaží, ako sa snaží Robspierre na výšinách revolúcie, vymazať Boha z ľudskej duše.“¹⁵⁸ Neverbálnym gestom bolo uznanie suverenity cirkvi na území Vatikánu. Toto bolo i následne v roku 1929 legalizované Lateránskou dohodou a následným Konkordátom.¹⁵⁹ Tieto dve dohody vymedzovali úlohy a možnosti katolíckej cirkvi vo fašistickom Taliansku. To okrem iného zaručovalo katolíckej cirkvi výsady v náboženskej výchove v školách.

Tieto „medová týždne“ medzi fašistickým štátom a katolíckou cirkvou však netrvali dlho. Dokonca už v tomto období dochádza k určitým stretom a rozporom medzi týmito dvomi inštitúciami a už to svedčí o značnej

¹⁵⁸ Schnitker, H.: The Church, Mussolini and Fascism, in Inside the Church during WWII, dostupný z: catholicnewsagency.com/column.php?n=1648

¹⁵⁹ Clark, M.: Modern Italy 1871 -1982, New York 1984, str. 254 - 255

ambivalentnosti v ich vzťahu, neskôr de facto k otvorenému rozchodu. Mussolini, vo svojom denníku Taliansky ľud, často označoval katolícku cirkev výrazmi ako „hniezdo lupičov“ či „baktérie“.¹⁶⁰ Na formálnej úrovni dochádza k prvým jasným rozpor už v roku 1931 kedy fašisti zakazujú vydávať katolícke denníky. V nasledujúcom období sa spory vyostrujú. Pod vplyvom tzv. klerofašizmu, ku ktorému sa hlásila časť katolíckych kňazov, pápež Pius IX. označil fašistickú ideológiu a prísahu za nezlučiteľnú s katolíckym učením.¹⁶¹ V roku 1938 sa začína blízky a veľmi kladný vzťah medzi fašistickým Talianskom a nacistickým Nemeckom, to následne ovplyvní i vzťah fašistov k cirkvi. Mussolini sa rozhodne zakázať Katolícku akciu¹⁶² ako politickú organizáciu. K definitívnemu odmietnutiu i posledných pút k fašistickému štátu zo strany katolíckej cirkvi potom dochádza po vyhlásení antisemitských zákonov v roku 1938.

Na úrovni inštitucionálnej je teda vidno medzi fašizmom a katolicizmom od počiatočnej akceptácie sa posun k otvorenému odmietnutiu katolicizmu a fašizmom a naopak. Toto odmietnutie bolo nevyhnutné z hľadiska nekompatibility hodnotového systému oboch ideológií, aj keď nepochybne ho urýchlilo i zblíženie talianskych fašistov a nemeckých nacistov. Nutnosť stretu však bola daná i samotnou podstatou fašizmu, ktoré sa správalo ako implicitné náboženstvo a tým zasahovalo do oblasti, ktorú cirkev považovala za svoju doménu. Katolícka cirkev skrátka proti fašizmu musela vystúpiť ako proti akémukoľvek inému inštitucionalizovanému náboženstvu, ktoré by prezentovalo iné hodnoty, aj keď to bolo v tomto prípade náboženstvo politické.

Akým spôsob tento inštitucionálny rozpor reflektovali talianski obyvatelia? Akým spôsobom sa vyhŕaňovali voči jednej a druhej ideológii? A akým spôsobom o tom svedčí taliansky neorealizmus?

¹⁶⁰ Schnitker, H.: The Church, Mussolini and Fascism, in Inside the Church during WWII, dostupný z: catholicnewsagency.com/column.php?n=1648

¹⁶¹ Tamtiež

¹⁶² Tamtiež

*... si uvedomoval, že si spomedzi toľkých noriem nezvolil tú kresťanskú, ktorá zakazuje zabíjať, ale inú, celkom odlišnú, politickú a nedávno vytvorenú, ktorej sa krv neprieči. Takému kresťanstvu, aké predstavovala cirkev so stovkami svojich pápežov, nespočetnými kostolmi, svätcami a mučeníkmi, nepriznával moc voviesť ho do pospolitosti s ľuďmi, do ktorej mu záležitosť s Linom zahatala cestu, teda tú moc, čo podvedome pripisoval tučnému ministrovi s ústami od rúžu, jeho cynickému tajomníkovi, svojim nadriadeným v tajných službách.*¹⁶³

Táto ukážka je z pera Alberta Moraviu, z jeho románu Konformista. Román je zasadený do fašistického Talianska a celým dejom knihy sa nesie snaha hlavného hrdinu nájsť normy, s ktorými by sa mohol stotožniť a podľa ktorých by mohol žiť. Táto jeho snaha je ovplyvnená i nedorozumením, keď žije v predstave, že v mladosti nechtiac zabil človeka („záležitosť s Linom“). Takto sa už ako mladý sám vyčleňuje zo spoločenstva katolíckej cirkvi, lebo katolícku cirkev vníma ako inštitúcia s morálnym kódexom voči, ktorému sa previnil, a tak už nemôže byť súčasťou tejto inštitúcie, a hľadá si iné normy. Práve tie nachádza vo fašizme, ktoré mu ako implicitné náboženstvo ponúka to, čo ako si myslí, mu už nemôže ponúknuť a poskytnúť cirkev, z ktorej sa sám vyčlenil. V tomto prípade si Moravia vyberá obzvlášť extrémny motív, akým je zabitie človeka, k autovyčleneniu sa z katolíckej cirkvi, avšak ak sa nad tento motív povznesieme, uvidíme opäť to isté ako sme videli v románe Rimanka alebo v Pratoliniho románe Metello. Je tu hlavný hrdina personifikujúci spoločenský segment, ktorý vníma morálku katolíckej cirkvi a z nej vyplývajúce normy ako príliš náročné a vylučuje sa z nej. V tomto diele však Moravia odkrýva i následne pridruženie sa k implicitnému náboženstvu, ktorým je v tomto prípade fašizmus. Fašizmus sa tak vo svojej dobe môže stať a v mnohých prípadoch i stáva nositeľom akceptovateľných životných noriem pre človeka, ktorý takéto normy hľadá a v katolíckej cirkvi ich nenachádza.

¹⁶³ Moravia, A.: Konformista, Bratislava 2004, str. 151

V povojnovom období už fašizmus predstavuje iba marginálne implicitné náboženstvo. Jeho hodnotový svet nezadržateľne padá potom čo padla jeho politická moc. Hodnotovo však ešte nezmizlo úplne a stále sa nájdu ľudia, ktorí sa z fašistickými hodnotami stotožňujú. Ako je to vidno i v diele Piera Paola Pasoliniho *Zbesilý život*. Ten je zasadený do obdobia, v ktorom vznikol, teda do povojnových rokov, a kde sa v krčmovom spore hádajú dve skupiny ľudí, jedna sa zastáva fašistov a Musolliniho, druhá im oponuje.¹⁶⁴

Fašizmus je však dôležité ukazovať nie ako implicitné náboženstvo, ktoré je hodnotovo akceptovateľné v povojnovom období, ale z hľadiska formy implicitného náboženstva ako takého. Mnoho neorealistických diel, ktoré vznikajú po druhej svetovej vojne, sú zasadené do vojnového obdobia. V nich sú potom predstavené vzorce ako ľudia vnímali implicitné náboženstvo a na základe čoho sa k nemu prikláňali. Tieto vzorce sú, na základe doby, v ktorom vznikajú diela, ktoré ich predstavujú, lepšie použiteľné pre povojnovú dobu, a teda pre prijímanie implicitných náboženstiev, vyskytujúcich sa i po páde fašistických ideálov.

Obecne však možno hovoriť o veľkej dezilúzii, ktorá sa ľudí po páde fašizmu zmocnila. Fašistický „veriaci“ sa nedočkali vybudovania raja na zemi v podobe veľkolepej rímskej ríše na čele s cisárom. Naopak, nedochádza k naplneniu žiadneho z Mussoliniho príslubov a fašistická ideológia je odvrhnutá, a je od nasledujúcich generácií popľuvaná podobne ako všetky politické náboženstvá ako francúzske revolučné osvietenstvo alebo ako nemecký nacizmus. Po druhej svetovej vojne však v Taliansku značne vzrastie iná ideológia, ktorú môžeme označiť za implicitné náboženstvo, ktorá ale v konečnom dôsledku

¹⁶⁴ Pasolini, P. P.: *Zbėsilý život*, Praha 1965, str. 45

neprinesie nič iné iba rovnaké dezilúzie ako jej predchodcovia, a tou je socializmus, respektíve komunizmus.¹⁶⁵

6.2.2. Komunizmus

Vzťah komunizmu ku katolicizmu a komunistickej strany ku katolíckej cirkvi sme si už do určitej miery predstavili v úvodnej kapitole o vývoji v rámci katolíckej cirkvi. Katolícka cirkev vnímala od udalostí v Rusku v roku 1917, respektíve následného vývoja ako veľkú hrozbu pre kresťanské náboženstvo. Preto bol jej postoj voči komunizmu viac negatívne vyhranený, už od počiatku komunistických myšlienok v Taliansku, než voči fašizmu. Zároveň bol zo strany cirkvi omnoho väčší priestor ku kritike komunizmu a komunistickej strany, lebo táto nedržala v rukách výkonnú moc, tak ako ju držala strana fašistická, a cirkvi tak nehrozila represia zo strany komunistov. Svedčí o tom výrok Pia XI. už z roku 1937: „Komunizmus je svojou podstatou zvrátený a v žiadnom ohľade nemožno pripustiť, aby s ním spolupracoval ktokoľvek, kto chce zachrániť kresťanskú civilizáciu.“¹⁶⁶

Komunistická strana Talianska, ktorá vznikla v roku 1921, odštiepením sa od socialistickej strany, sama naopak takto tvrdý postoj voči katolíckej cirkvi a katolicizmu nezastáva. Naopak sa ňou nesie skôr umiernený postoj voči katolíckej cirkvi. Komunisti, ktorých stranu v roku 1944 obnovil Palmiro Togliatti, hlasovali na príklad za 7. Článok ústavy, ktorý potvrdzoval platnosť Lateránskych

¹⁶⁵ O socializme a komunizme v tejto práci uvažujeme ako jednej ideológii z toho dôvodu, že sociálne najslabšej spoločenskej vrstve v Taliansku tieto dva politické smery splývali a vnímali ich de facto ako jednu ideológiu

¹⁶⁶ Pius XI.: *Divini Redemptoris*, 1937, dostupný z: vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html

dohôd z roku 1929.¹⁶⁷ Aj keď bolo toto hlasovanie viac motivované politickým pragmatizmom, než presvedčením o správnosti takéhoto hlasovania, je na jeho základe vidieť, že v rámci komunistickej strany existovali sily, ktoré neboli orientované vyslovene protikatolícky. Ideológia talianskej komunistickej strany teda nebola voči katolicizmu vyhranene nepriateľská. Napriek tomu, že komunizmus stál v povojnovom Taliansku na pozícii, ktorá predstavovala iný hodnotový svet ako katolicizmus a takto sa voči nemu nachádzala, a najmä je nižšími vrstvami talianskej spoločnosti bola reflektovaná, ako jeho opozícia.¹⁶⁸

O hodnotovej vyhranenosti a malej možnosti prieniku medzi ľavicovými ideami a katolicizmom svedčí už raz citovaná ukážka z diela Vasca Pratoliniho *Metello*. Tam sa praktikujúca kresťanka táže svojho priateľa, inklinujúcemu k socialistickým myšlienkam, či jej „socializmus dovolí každý deň chodiť na omšu do kostola.“¹⁶⁹ Ľavicové ideály sú nielen v najvyšších cirkevných kruhoch, ale i medzi ľuďmi z nižších spoločenských vrstiev, možno práve skrz túto cirkevnú prizmu, reflektované ako proticirkevné a protináboženské.

Ako implicitné náboženstvo socializmu či komunizmu fungujú lepšie ako všetky doteraz spomínané. Socialistické myšlienky nie sú v povojnovom Taliansku ničím novým. V talianskom prostredí sú známe a udomácnené už niekoľko desaťročí.¹⁷⁰ Najlepším príkladom je už v tejto práci citovaný román Vasca Pratoliniho *Metello*, ktorý je dejovo zasadený do generálneho štrajku talianskych stavebných robotníkov v roku 1902. Tento štrajk je ideovo poháňaný práve myšlienkami socializmu.¹⁷¹ V dobe po druhej svetovej vojne ľavicové myšlienky

¹⁶⁷ Sassoon, D: *Contemporary Italy*, New York 1986, str. 149

¹⁶⁸ Tamtiež

¹⁶⁹ Pratolini, V.: *Metello*, Praha 1957, str. 49

¹⁷⁰ Alosco, A. Cingari, G. Fedele, S.: *Il Socialismo nel Mezzogiorno d'Italia, 1892-1926*, Messina 1992, str. 194; socialistická strana (PSI) vznikla v Taliansku v roku 1892

¹⁷¹ Tento román ukazuje i politické názory Vasca Pratoliniho, ktorý sa stotožňuje so socializmom a s týmto štrajkom. Pojmom socializmus však nie je v diele priamo narábané. Lepšie je teda hovoriť o súbore ľavicových myšlienok, ktoré môžu poukazovať na socializmus ako i na

a teraz už najmä radikálne, to jest komunistické, začínajú naberať na väčšej popularite¹⁷² a takisto začínajú poskytovať lepšie útočisko pre tých ľudí, ktorý sa snažia normatívne niekam začleniť.

V románe Alberta Moraviu *Konformista* sme mohli sledovať aktéra, ktorý sa prakticky počas celého svojho dospelého života snaží nájsť normy podľa, ktorých by sa mohol riadiť a tie nachádza vo fašizme. Nakoniec je vystavený dezilúzii pri páde fašistického režimu, stráca spolupatričnosť so spoločnosťou, do ktorej sa snažil začleniť a román sa symbolicky končí jeho smrťou, ako smrťou ideálov implicitného náboženstva, ktoré nasledoval. Podobné pohnútky v konaní ako sme videli u hrdinu Moraviovej knihy vedú i hlavného hrdinu Pasoliniho románu *Zbesilý život*.

V tomto románe nachádzame mladého muža, z najnižšej sociálnej vrstvy, ktorý sa snaží nájsť si v spoločnosti svoje miesto. Pasolini sa však nepúšťa do podobného psychologizovania a ukrývania motivácie konania do metafor ako Moravia. Spôsob akým on vníma realitu povojnového Talianska pretavuje do svojich kníh spôsobom veľmi strohým. Nenachádzame tu teda hlboko vnútorné vývody skrz, ktoré by sme mohli podchytiť motiváciu prečo sa aktéri rozhodujú pre jednu ideológiu a druhú odmietajú, prečo sa rozhodujú pre jedno náboženstvo a druhé odmietajú. Každopádne však Pasolini ponúka vo svojom diele aktérov z najnižších sociálnych vrstiev, ktorí tápu po hodnotách a hodnoty potrebujú. Ak budeme sledovať dejovú líniu románu, najprv vidíme jedného z týchto aktérov v prostredí katolíckej cirkvi, kde sa snaží zapísať sa do mládežníckeho spolku a neskôr vyjadruje vôľu stať sa členom kresťansko-demokratickej strany.¹⁷³ Následne však ani jednu z týchto vecí neuskutoční, ale

komunizmus. V tomto románe teda takisto dochádza k splývaniu medzi socializmom a komunizmom.

¹⁷² Cortesi, L.: *Le Origini del PCI*, Milano 1999, str. 384 - 386

¹⁷³ Pasolini, P. P.: *Zbésilý život*, Praha 1965, str. 199

naopak stane sa členom komunistickej strany.¹⁷⁴ Pasolini sa vskutku nepúšťa do žiadneho veľkého psychologizovania, ktorým by ukázal motívy konania svojich hrdinov. Odhaľuje však inú skutočnosť.

Obe organizácie, medzi ktorým sa aktér rozhoduje, sa nachádzajú v susedstve jeho domova. Obe predstavujú akýsi širší kolektív s organizáciou a hodnotami, ktoré môžu poskytnúť útočisko človeku, ktorý kolektív a hodnoty hľadá. Je nutné dodať že predstavujú praktický jedinú možnosť kolektívu, ktorý vytvára priestor na realizáciu sa v rámci určitej inštitucionálnej štruktúry.¹⁷⁵ Dôležitý je i fakt, že celé tieto udalosti sa odohrávajú na novovzniknúcich rímskych predmestiach, z ktorých je do centra Ríma ďaleko a kde sa okrem obytných domov nachádza už iba kostolík s farou a priestormi pre fungovanie mládežníckeho katolíckeho spolku a katolíckej strany a práve priestory komunistickej strany. Ide tu teda o snahu oboch inštitúcií „podchytiť“ obyvateľov takýchto štvrtí.¹⁷⁶ Dôvod prečo sa aktér z Pasoliniho knihy rozhoduje tak ako sa rozhoduje, teda pre komunistickú stranu, nám autor podáva veľmi nenápadne cez obraz fyzického vzhľadu predstaviteľov katolíckej cirkvi a komunistickej strany, ktorí tieto inštitúcie zastupujú, a v ktorých sú tieto inštitúcie personifikované. Zatiaľ čo v prvom prípade sa stretávame s fyzicky nie príliš prívetivým farárom, ktorý sa navyše javí ako mŕtvolne chorý¹⁷⁷, v druhom prípade vidíme fyzicky príjemnejšie vyzerajúcich ľudí, ktorí sú mladí a plní života.¹⁷⁸ Takto je katolícka cirkev vnímaná v očiach najnižších sociálnych vrstiev ako organizácia, ktorá nie je schopná niesť pre nich akceptovateľné a zdravé hodnoty, zatiaľ čo komunistická strana so svojimi mladými vitálnymi členmi áno.

¹⁷⁴ Tamtiež, str. 272 - 273

¹⁷⁵ Braga, G.: *Il Comunismo fra gli Italiani*, Milano 1956, str. 35

¹⁷⁶ Tamtiež, str. 35 - 36

¹⁷⁷ Pasolini, P. P.: *Zběsilý život*, Praha 1965, str. 183

¹⁷⁸ Tamtiež, str. 264 - 273

Podobnú perspektívu nachádzame i u Vasca Pratoliniho. Jeden z odsekov vo svojom románe *Metello* začína nasledovne:

*Venku svítalo, kolem káry pradláku; z přivozu sem doléhal něčí hlas, jako by jej nesla ozvěna z míst, kde se Arno obrací k městu, naproti Lodi; a z té perspektivy komín na Farách na konci Aretinské ulice s tím svým větrníkem vypadal vyšší než zvonice Panny Marie v Květech.*¹⁷⁹

Ak by sme čítali Pratoliniho román iba ako literárne dielo, jednoducho by sme opis výhľadu, ktorý sa ponúkol hlavnému hrdinovi proste rýchlo prebehli ako jeden z mnohých v knihe a čítali román ďalej sústrediac sa na jeho dej. Ak sa však nad týmto začiatkom nového odseku pozastavíme uvidíme v ňom omnoho viac. V prvom rade je dôležité, že svitá a prichádza nový deň, čo je metafora pre novú dobu, novú epochu. V tejto novej dobe prevyšuje svojou výškou fabrický komín zvonicu najväčšieho kresťansko-katolíckeho chrámu. Netreba príliš zdôrazňovať, že komín slúži ako symbol socializmu¹⁸⁰, symbol pracujúceho ľudu a zvonica kostola Panny Márie v Kvetoch, stáročného ranne renesančného chrámu v srdci mesta, je symbolom katolíckej cirkvi a katolíckeho náboženstva. To že sa komín javí z určitej perspektívy vyšší ako zvonica a tým nad katolíckymi hodnotami začínajú prevažovať a byť viac akceptované tie socialistické je skôr túžbou Pratoliniho, ktorý sa z ľavicovými myšlienkami stotožňoval, než že by to skutočne vypovedalo o realite. Faktom však je, že komín sa v panoráme mesta nachádza, že komín hodnotovo konkuruje zvonici kostola a že ku komínu sa môžu utiekať a aj utiekajú ľudia, ktorí sa už naďalej nemôžu alebo nechcú utiekať ku zvonici.

Zostáva nám ešte uchopiť implicitné náboženstvá ako sú fašizmus ako komunizmus v súvislosti s liberalizmom ako možnosťou individuálnej voľby. V predchádzajúcom celku tejto práce sme videli, že osvojovanie tohto

¹⁷⁹ Pratolini, V.: *Metello*, Praha 1957, str. 31-32

¹⁸⁰ Komíny sa objavujú i na letáku Talianskej socialistickej strany z roku 1946, kedy je na ich pozadí zobrazený kosák a kladivo, viz. obr. č.20

myšlienkového smeru de facto podkopáva pozície katolíckeho náboženstva ako obsahu kolektívnej pamäte. K tomuto dochádza z hodnotových rozporov liberalizmu a katolicizmu. Z tejto perspektívy môžu ľudia opúšťať pozície katolíckej cirkvi a katolíckeho náboženstva v ich vzájomnom prieniku, lebo už nezodpovedajú hodnotovým a morálnym predstavám, ktoré si v povojnovej dobe vytvárajú pod vplyvom dobových myšlienok a možnosti prístupu k sociálnej realite. Takto vzniká prázdne miesto, ktoré u týchto ľudí dlhodobo zaujímala katolícka cirkev ako inštitúcia, ktorá bdela nad hodnotami a morálkou. Toto prázdne miesto je následne zaplňované novými inštitúciami, ktoré prinášajú svoje normy a morálku, a ktoré sa zároveň nepriečia dobovým myšlienkam, tak ako katolicizmus. Ak si navyše tieto nové inštitúcie nasadzujú na seba masku náboženstva, skrz svoje rituály stávajú sa veľmi príťažlivými. Týmito inštitúciami sú pochopiteľne fašistická a komunistická strana. Úspech týchto strán môžeme vnímať ako podmienený liberalizmom, ktorý v časovom slede pred, respektíve zároveň s nástupom týchto politických strán a ich politických náboženstiev, podkopával pozície náboženstva tradičného, ktorým je katolicizmus.¹⁸¹

¹⁸¹ Laboa, J. M.: La Chiesa e la modernita, L'Ottocento, Milano 2003, str. 151, 157 - 158

7. Miesto cirkvi v sekularizovanej spoločnosti

7.1. Význam cirkevno-náboženských rituálov

Ak sme v predchádzajúcej kapitole videli, že ľudia z nižších sociálnych vrstiev talianskej spoločnosti do určitej miery opúšťajú pozície prináležitosti ku katolíckemu náboženstvu inštitucionálne vyjadrenom v cirkvi, je nutné ukázať, že tento proces nie je natoľko jednoznačný ako by sa mohlo zdať, ale naopak je nutné naň hľadiť ako na proces viacvýznamový a vnímať ho v rôznych rovinách. Je nesporným faktom, že čím ďalej tým menej ľudí participuje na základnom aspekte katolíckeho náboženstva, na základe ktorého, sa o danom človeku usudzuje či je praktikujúcim katolíkom alebo ním nie je, a tou je nedeľná svätá omša. V predchádzajúcej kapitole sme si ukázali na základe akej motivácie dochádza ku klesajúcemu trendu v tejto oblasti. Nedeľná bohoslužba je katolíckou cirkvou vnímaná ako najdôležitejší zo všetkých rituálov, ktoré vykonáva¹⁸², respektíve ako najdôležitejší z tých, ktoré sa v určitom cykle opakujú. Okrem tohto typu cirkevných rituálov, teda tých, ktoré sa v nejakom časovom cykle opakujú, ako je sv. omša, sviatosť zmierenia a pod., ktoré plnia integračnú funkciu, jestvujú i cirkevné rituály, ktoré sú iba jednorazové. Tieto potom možno rozdeliť na dve skupiny. Prvú skupinu tvoria rituály vyslovene katolíckeho charakteru ako je krst, prvé sväté prijímanie alebo birmovanie, ktoré majú v rámci katolíckej cirkvi funkciu iniciačnú.¹⁸³ Druhou skupinou je tá, do ktorej patria rituály, ktoré nie sú čisto cirkevno-náboženského charakteru. Sem patrí napríklad sobáš alebo pohreb. V postupujúcej sekularizácii spoločnosti sa

¹⁸² Katechismus katolícké cirkve, Praha 1995, str. 344 . 348

¹⁸³ Tamtiež, str. 331

tieto činnosti stávajú čím ďalej, tým viac záležitosťou “občianskou” a cirkev je z nich vytláčaná.¹⁸⁴

Najprv sa pozrieme na prvú skupinu rituálov a najmä na krst a prvé sväté prijímanie. Absolútna väčšina obyvateľov povojnového Talianska bola pokrstená.¹⁸⁵ Prvé sväté prijímanie potom predstavuje posun v zúčastňovaní sa na cirkevných obradoch a je akýmsi vstupom z detstva, nie ešte do dospelosti, ale do adolescentného obdobia. V oboch prípadoch však ide o formu rituálnej iniciácie. Podobne ako krstu i prvého svätého prijímania sa zúčastnila absolútna väčšina ľudí žijúcich v povojnovom Taliansku.¹⁸⁶ Tento fakt, veľmi vysoké číslo účasti na týchto dvoch cirkevných rituáloch, ktoré jedinca začleňujú do inštitúcie katolíckej cirkvi, sú často používané, najmä katolíckou cirkvou na dokázanie náboženskej homogénnosti v Taliansku. Z určitého hľadiska je možné považovať tento fakt za pravdivý, avšak táto pravda je značne relatívna. Nebudeme sa snažiť odbiť tento fakt, vysokej účasti na iniciačných rituáloch cirkvi tvrdením, že taká bola doba a tak sa to robilo a o ničom to teda vlastne nesvedčí. Ak sa však budeme snažiť dopátrať sa sociálnej realite Talianov povojnového obdobia, bude lepšie ak tento fakt uchopíme z hľadiska vyššie predstavených teórií sekularizácie.

Bryan Wilson vo svojej teórii, okrem iného, uvažuje nad cirkevnými respektíve náboženskými rituálmi a predstavuje ich ako niečo, čo stratilo svoj nadempirický a transcendentný význam. Takto sa stávajú iba prázdnu formou. To, že sa z cirkevných rituálov ako je krst a prvé sväté prijímanie vytráca nadempirično, potvrdzujú talianski neorealisti takmer v každom svojom diele.

¹⁸⁴ Nesti, A.: *Il cattolicesimo degli Italiani*, Milano 1997, str. 36 - 39

¹⁸⁵ Tamtiež, str. 25, Arnoldo Nesti uvádza, že pokrstených bolo v Taliansku 97,9 % populácie

¹⁸⁶ Tamtiež, str. 26, tu uvádza Nesti, že prvého sv. prijímania sa zúčastnilo 92,8 % talianskeho obyvateľstva

Nemožno však na tieto rituály nahliadať ako na prázdnu formu bez obsahu, ak aj prijmeme myšlienku straty transcendentného z takýchto rituálov, stále hrajú dôležitú úlohu v spoločnosti. V Durkheimovej sociologickej teórii predstavuje náboženstvo akýsi spoločenský tmel, ktorý drží spoločnosť pohromade a tým plní veľmi dôležitú spoločenskú funkciu.¹⁸⁷ Ak vychádzame z týchto durkheimovských pozícií môžeme vidieť cirkevno-náboženské rituály, akými sú krst či prvé sväté prijímanie, z inej perspektívy. Dochádza tu k pomyselnej transformácii, od rituálov platných pre cirkev a náboženstvo, ktoré svojou pôsobnosťou začleňujú jedinca do spoločenstva veriacich, na rituály, ktoré sú platné už nie z hľadiska náboženského, respektíve čisto náboženského, ale z hľadiska celospoločenského.¹⁸⁸

Ak bol krst predtým vstupom do spoločenstva veriacich, jeho platnosť sa časom rozšírila a predstavoval už i vstup do celej spoločnosti. Podobne i prvé sväté prijímanie, ktoré predstavovalo pre jedinca, ktorý sa ho zúčastnil, že bol pripustený do kruhu dospeljších v rámci náboženskej skupiny a bola mu povolená účasť na mystériu, ktoré mu povolené predtým nebolo. I tento rituál sa významovo posúva a stáva sa z neho rituál zo spoločenským, respektíve mravným významom, keďže účasť na prvom svätom prijímaní bola vnímaná takmer ako spoločenská povinnosť z hľadiska slušnosti a etiky.¹⁸⁹ Tento stav a takéto vnímanie týchto rituálov bolo reflektované i v dielach talianskych neorealistických spisovateľov.

Byl horký červencový den. Kudrnka měl jít k prvnímu svatému přijímání a k biřmování a vstal už v pět...

Spolu s ostatními kluky, rovněž v bílem, seběhl dolů k chrámu Boží prozřetelnosti, kde mu v devět Don Pizzuti naservíroval hostii a v jedenáct ho

¹⁸⁷ Durkheim, É.: The Elementary Forms of Religious Life, New York – London 1965

¹⁸⁸ Garelli, F.: Religione e chiesa in Italia, Bologna 1991, str. 73 - 75

¹⁸⁹ Tamtiež

biskup obířmoval. Kudrnka měl ale veliký fofr, aby už mohl vzít roha: od Zelené hory až dolů k zátiberskému nádraží nebylo slyšet nic než hrmot aut....

Kudrnka cítil, že ho to nebaví, a řekl si, že se na všechno vykašle: prošel už prázdným kostelem, ve dveřích však potkal kmotra, a ten spustil: „A hele, kam to jdeš?“ „Domů, ne?“ řekl Kudrnka, „jsem úplně vyhládlý.“ „jdeš přece ke mně, hajzle jeden,“ křičel za ním kmotr, „mám pro tebe nachystanej oběd.“ Ale Kudrnka ho nebral na vědomí a vyběhl na asfalt, který na slunci vřel.¹⁹⁰

Táto ukážka predstavuje začiatok Pasoliniho románu Darmošľapovia. Je v nej načrtnutý priebeh cirkevno-náboženského rituálu, ktorým je prvé sväté prijímania s ním spojené i birmovanie. Ako i v iných Pasoliniho literárnych dielach je i tu snaha o prezentovanie udalostí z hľadiska sociálne najnižších vrstiev spoločnosti. Ak tento predpoklad prijmem, uvidíme, že rituál prvého svätého prijímania je reflektovaný, ako niečo z čoho sa vytratila nadempirická alebo transcendentná zložka, a zostala z neho už len forma. Takýto rituál, ktorý je z náboženského hľadiska už len formou, nedokáže v ľuďoch vyvolať pocity, náboženského charakteru, ktoré pôvodne vyvolávať mal. Dôležitý však je fakt, ktorý na prvý pohľad možno nie je postrehnuteľný, že táto udalosť, teda prvé sväté prijímanie, je zaradená na začiatok románu. V románe sa potom rozvíja príbeh mladého muža, ktorý sa sám pretĺka životom. Pasolini teda prezentuje prvé sväté prijímanie ako pomyselný vstup do dospelosti a samostatnosti a teda práve prechod významovej hodnoty tohto rituálu od cirkevno-náboženského k spoločenskému alebo lepšie spoločensko-občianskemu.

Prvé sväté prijímanie ako spoločenskú normu reflektuje Pier Paolo Pasolini i vo svojom ďalšom románe Zbesilý život. V tomto diele predstavuje podobne ako v Darmošľapoch skupinku mladých mužov na okraji spoločnosti. Týchto mladíkov predstavuje ako nie praktikujúcich katolíkov, ktorých vzťah

¹⁹⁰ Pasolini, P. P.: Darmošľapové, Praha 1975, str. 9

k cirkvi, ako i k iným inštitúciám, ako je napríklad i štát, definuje ich materiálny nedostatok. Cirkev vnímajú z pozície, čo im môže táto materiálne poskytnúť. Takto sa teda nezúčastňujú cirkevných rituálov, ale v určitom momente o nich Pasolini píše, že sa zúčastnili prvého svätého prijímania.¹⁹¹

Takmer identickým spôsobom svedčí i Vasco Pratolini vo svojej novele Dievčatá zo San Frediana. Opäť sa ocitáme vo svete najnižších sociálnych vrstiev obyvateľstva, keď florentská štvrť San Frediano bola známa ako štvrť najmenej majetných. Jej obyvatelia sú definovaní ako nepraktikujúci kresťania. I tu sa však môžeme stretnúť s prvým svätým prijímaním ako spoločenskou udalosťou, ktorá hrá významnú rolu.

*Tosca bola jej priateľka, mladšia o dva-tri roky, ale aj tak boli spolu na prvom prijímaní aj so Silvanou.*¹⁹²

Druhá skupina rituálov, respektíve obradov, to jest tých, ktoré máme v dnešnom sekularizovanom svete tendenciu vnímať ako civilné ako sú sobáš či pohreb, bola v povojnovom Taliansku výrazne pod vplyvom katolíckej cirkvi. Najlepšie danú situáciu ilustruje prípad z roku 1956 z Mesta Prato pri Florencii, kedy biskup tohto mesta verejne označil manželku z páru, ktorý mal iba civilný sobáš a nie cirkevný, za konkubínu.¹⁹³

I na tomto príklade je možno vidieť, že katolícka cirkev si v spoločnosti povojnového Talianska drží určitú pozíciu, ktorá síce nie je priamo náboženská, ale skôr ju možno nazvať civilnou. Ak by sme teda redukovali význam cirkvi na, to že je nejakým spôsobom zmysluplná v rámci spoločnosti videli by sme, že zaujíma v povojnovom období pozíciu, ktorej funkcia spočíva vo vykonávaní určitých nevyhnutých spoločenských rituálov ako je napríklad

¹⁹¹ Pasolini, P.P.: Zběsilý život, Praha 1965, str. 103

¹⁹² Pratolini, V.: Dievčatá zo San Frediana, Bratislava 1970, str. 136

¹⁹³ Clark, M.: Modern Italy 1871 -1982, New York 1984, str. 371

svadba.¹⁹⁴ V povojnovom období si v tej oblasti drží takmer monopolné postavenie, avšak historická znalosť neskoršieho obdobia nás učí, že spoločnosť, ktorou postupuje sekularizácia, núti cirkev túto monopolnú pozíciu opúšťať.¹⁹⁵

7.2. Charitatívna a socializačná činnosť cirkvi

Ďalšou pozíciou, ktorú v povojnovom taliansku zaujíma katolícka cirkev, ktorú vnímajú nižšie spoločnosti a svedčia o nich i talianski neorealisticí spisovatelia, je jej charitatívna činnosť a tzv. katolícka akcia, s ktorou sme sa už stretli v Pasoliniho Zbesilom živote. Charitatívna činnosť cirkvi je najväčšmi reflektovaná v práve v dielach Pasoliniho, keďže ten si za hrdinov svojich románov vyberá ľudí z najnižšej sociálnej vrstvy, ktorí takúto pomoc z času na čas vyhľadávajú, respektíve sú nútený ju vyhľadať. Konkrétne sa jedná najmä o vydávanie jedla zadarmo. Túto činnosť máme zachytenú v Pasoliniho románe Darmošľapovia, ako i v románe Zbesilý život.

Toho dne se šli naobědvat do kláštera. Jak taky jinak, když celé dopoledne protloukli po Viktorově náměstí a nedali dohromady ani liru.

...ale to už byli v chodbičce vedoucí na dvorek z udusané hlíny, plný takových kajících, jako byli sami: hráli košíkovou a bylo na nich velice dobře vidět, že jenom proto, aby pánům páterům udělali radost.

...

*Zhruba deset dní sem Kudrnka a Sejrák chodili. ... Konečně se na ně jednou večer štěstěna usmála a poslali pátery k vodě. Na okružní tramvaj totiž nastoupila paní s nákupní kabelou, ve které měla peněženku ...*¹⁹⁶

¹⁹⁴ Nesti, A.: Il cattolicesimo degli Italiani, Milano 1997, str. 36 - 39

¹⁹⁵ Tamtiež

Takáto charitatívna činnosť nie je pre organizáciu akou je katolícka cirkev ničím výnimočným, naopak vychádza zo samostatnej podstaty „ideológie“, ktorá jej dala vzniknúť.¹⁹⁷ Súčasťou takejto činnosti je ale i snaha predstaviteľov cirkvi o privedenie, tých ktorý túto pomoc využívajú k väčšej religiozite.¹⁹⁸ Táto snaha u Pasoliniho priamo zachytená nie je. Z uvedenej ukážky však možno vybadať nasledovné. Ak sa ľudia z najnižších sociálnych vrstiev rozhodnú prijať pomocnú ruku cirkvi a zúčastnia sa takéhoto obedu jedine ak ich k tomu dotlačí najväčšia núdza. Ako náhle majú nejakým spôsobom možnosť získať peniaze na jedlo opúšťajú kláštornú jedáleň. Okrem toho, zo zmienky o hraní basketbalu je možné dedukovať, akým spôsobom sa stavali k snahe predstaviteľov cirkvi o začleňovanie ich do nejakej činnosti, teda i vzbudzovať v nich väčšiu religiozitu. Záujem o niečo také, ako sa javí, je minimálny a jedinou motiváciou a záujmom týchto ľudí je dostať jedlo.

V zásade sa v oboch Pasoliniho románoch, ktoré sú v tejto práci citované, nesie akýsi étos najnižších vrstiev talianskej povojnovej spoločnosti. Tento étos by sa dal charakterizovať, cynickým konštatovaním, že hlad je veľký učiteľ. Predstavitelia tejto spoločenskej triedy, je nutné podotknúť, že práve v mestskom prostredí, sú Pasolinim vykreslení ako ľudia, ktorí v prvom rade hľadajú spôsob ako by si zabezpečili obživu.¹⁹⁹ Tento ich imperatív ovplyvňuje ich postoj ku všetkej sociálnej realite, ktorá ich obklopuje. Týmto spôsobom sa vyhraňujú i voči cirkvi a jej aktivitám, ktoré sa snažia priviesť ich k väčšej religiozite. Ak by sme teda mali tieto cirkevné aktivity dať do súvisu s témou tejto práce, a teda zmenšujúcou sa religiozitou ľudí, musíme konštatovať, že sa týmto spôsobom nedarí zastaviť.

¹⁹⁶ Pasolini, P. P.: *Darmošlapové*, Praha 1975, str. 64-66

¹⁹⁷ Garelli, F.: *Religione e chiesa in Italia*, Bologna 1991, str. 196 - 200

¹⁹⁸ Tamtiež

¹⁹⁹ O týchto ľuďoch, na úplnom okraji spoločnosti, môžeme uvažovať i v zmysle Maslowovej pyramídy ľudských potrieb, kde sú fyziologické potreby ako jedlo a spánok, tými najzákladnejšími potrebami, ktoré sa človek snaží naplniť, zatiaľ čo „potreba“ akou je náboženstvo či viera je napĺňovaná neskôr

Tento záver sa však týka iba jednej časti zo spoločenského segmentu, ktorý v práci sledujeme a to je jeho marginálna časť, konkrétne najchudobnejšia časť obyvateľov mesta žijúca na hranici zákona, teda tzv. lumpenproletariát. U týchto ľudí je sledovať ich vzťah k cirkvi a náboženstvu zložitejšie ako u spoločenských vrstiev, ktoré sú v spoločenskom rebríčku na vyšších pozíciách. Ich vzťah k cirkvi je charakterizovaný základným ľudskými potrebami, o ktoré musí táto najchudobnejšia časť spoločnosti denne zápasieť. Význam a úloha cirkvi je v uľahčovaní tohto zápasu nepopierateľná, avšak z hľadiska privádzania ľudí k náboženstvu a rozdúchavania ich zbožnosti je význam takejto cirkevnej aktivity veľmi malý.

Najväčšou aktivitou katolíckej cirkvi v Taliansku, mimo samotnú náboženskú činnosť, bola tzv. Katolícka akcia. Táto organizácia vzniká už v roku 1867 pod menom Talianska mládežnícka katolícka spoločnosť. Premenovaná na Katolícku akciu je na začiatku dvadsiateho storočia.²⁰⁰ Jedná sa o nepolitickú organizáciu, ktorá však v povojnovom období podporovala kresťansko-demokratickú stranu, a táto politická strana de facto vznikla z Katolíckej akcie. V povojnovom období dosahuje najväčšieho počtu členov a to v roku 1954 2,5 milióna, v roku 1959 potom dosahuje absolútne maximum 3,4 milióna členov.²⁰¹ Na základe povrchnej analýzy týchto čísel je možné vnímať povojnové Taliansko ako krajinu veľmi katolícku a o sekularizácii, teda odklone od cirkvi a náboženstva, by ani nebolo vhodné uvažovať, keďže počet členov Katolíckej akcie sa v priebehu 50. rokov zväčšuje. Katolícka akcia však nebola organizáciou primárne náboženského charakteru, ale spoločenského. Jej členovia sa takto skôr hlásili k sympatizovaniu s kresťansko-demokratickou stranou, než s cirkvou. Motiváciou k vstupu do tejto organizácie boli i následne výhody, ktoré mohli zo

²⁰⁰ azionecattolica.it

²⁰¹ Clark, M.: *Modern Italy 1871 -1982*, New York 1984, str. 371

svojho členstva čerpať ako je napríklad i lepšia možnosť nájsť si zamestnanie.²⁰²

Podobne uvažuje i hlavný hrdina Pasoliniho románu Zbesilý život:

„Víš, vo čom zrovna přemejšlim? Promluvim s farářem a dám se zapsat do strany křesťanských demokratů.“

...

„To nejní špatná myšlenka, Tomma. Když budeš v tý straně, možná, že by ti to mohlo být posdějc k prospěchu ... že by ti dali práci. A pak – přimknout se k církvi znamená, že jeden má dycky nějakou posilu.“²⁰³

V tejto ukážke vidno akým spôsobom je medzi ľuďmi reflektované členstvo v strane či spolku. Aktér v ňom hľadá najmä praktické výhody. O to viac je zrejmosť jeho motivácie umocnená tým, že v ostatnom deji knihy je vykreslený ako človek nepraktikujúci, takmer bez vzťahu k cirkvi a náboženstvu. Ak by sme ďalej sledovali príbeh hrdinu, ako už bolo uvedené v predchádzajúcej kapitole, nakoniec tento aktér vstúpi do komunistickej strany. Komunistická strana, podobne ako strana kresťansko-demokratická, potom predstavuje práve tú posilu, ktorá mu môže pomôcť i v hľadaní práce. Podobné vnímanie politickej strany, v tomto prípade tiež komunistickej, teda ako akéhosi interného klubu, ktorí pomáha svojim členom v rôznych záležitostiach, nájdeme i u Moraviu v románe Opovrhnutie. Tu hlavný hrdina vstupuje do komunistickej strany a jeho žena mu následne hovorí, že už bude dostávať prácu iba od komunistov.²⁰⁴

Vysoká popularita katolíckej akcie, teda nevypovedá o nejakej forme zbožnosti ich členov. Skôr svedčí o pozíciách cirkvi nielen ako náboženského

²⁰² Tamtiež, 370 - 371

²⁰³ Pasolini, P. P.: Zbésilý život, Praha 1965, str. 199

²⁰⁴ Moravia, A.: Opovrhnutie, Bratislava 2006, str. 22 - 23

spoločenstva veriacich, ale o jej previazanosti na rôzne aspekty spoločenského života, ktoré už priamo nesúvisia s náboženstvom.²⁰⁵

Ak sme v predchádzajúcej kapitole sledovali motívy, kvôli ktorým dochádza k problémom vo vzťahu medzi ľuďmi a cirkevno-náboženskou sférou, v tejto kapitole sme sa skôr zaoberali polom A z nášho diagramu a videli sme aké spoločenské pozície si cirkev stále drží a tak zostáva byť platnou a funkčnou súčasťou spoločnosti.

Táto platnosť pre spoločnosť je najlepšie charakterizovaná cez iniciačné cirkevno-náboženské rituály akým je krst a prvé sväté prijímanie. Tieto rituály nadobudli časom i rozmer spoločenský, ktorý práve v očiach nižších spoločenských vrstiev Taliansku, začína prevládať nad pôvodným náboženským významom.²⁰⁶ Neorealisticí spisovatelia podávajú svedectvo najmä o význame prvého svätého prijímanie, ktoré je hojne spomínané v ich dielach. Tento rituál predstavuje pomyselné opustenie detstva a vstup do adolescencie respektíve dospelosti. Veľmi dôležitá spoločenská funkcia, ktorá je cirkvi stále pripisovaná, sa zrkadlí i v jej činnosti pri svadbách a pohreboch. Pri týchto udalostiach si cirkev vďaka spoločenskému konsenzu drží postavenie takmer výlučné.

Dôležitou a zmysluplnou pozíciou a funkciou cirkvi v talianskej povojnovej spoločnosti je jej charitatívna činnosť. Táto vykazuje jednoznačne kladné výsledky v zmysle najzákladnejšej materiálnej pomoci najnúdznejším.²⁰⁷ Charitatívny aspekt cirkevnej činnosti je však pre zvyšovanie či paradoxne umenšovanie religiozity, ale marginálny. Tu hrá veľmi dôležitú úlohu mestské prostredie, ktoré je predchnuté pluralitou možností a nedokáže udržať ľudí využívajúcich cirkevnú charitu dlhodobo vo sfére cirkvi.²⁰⁸

²⁰⁵ Clark, M.: *Modern Italy 1871 -1982*, New York 1984, str. 370 - 371

²⁰⁶ Del Noce, A.: *L'Epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, str. 68 - 70

²⁰⁷ Garelli, F.: *Religione e chiesa in Italia*, Bologna 1991, str. 196 - 200

²⁰⁸ Tamtiež str. 114 - 115

Poslednou cirkevnou aktivitou, ktoré sme v kapitole spomínali je Katolícka akcia. V tejto cirkevnej aktivite je však náboženský rozmer ešte menší ako pri činnosti charitatívnej. Táto akcia skôr poukazuje na spoločenské a politické rozmery cirkevných aktivít v povojnovom Taliansku.²⁰⁹

²⁰⁹ De Marco, V.: Storia dell'Azione cattolica negli anni Settanta, Roma 2007, str. 15 - 17

8. Súkromná sféra náboženstva: Vnímanie náboženstva formou psyché

Teraz sa zameriame na podmnožinu zo sféry psyché, kde sa náboženstvo pretína s vierou. Táto podmnožina predstavuje oblasť, kde môžeme plne využiť potenciál našich prameňov. Autori krásnej literatúry nám, vo svojich dielach, podali svedectvo o motivácií ľudí, žijúcich v povojnovom Taliansku, pri ich postupujúcom odklone od cirkvi, ktoré sa zhoduje so sekularizačnými teóriami, a ktoré vznikli v desaťročiach po vzniku ich románov a takisto korešpondujú i so sekundárnou literatúrou, spracúvajúcu toto obdobie z iných, „ortodoxnejších“, prameňov. Autori krásnej literatúry však idú, v odkrývaní skutočnosti, ešte ďalej a ukazujú nám, ako to bolo s vierou ľudí ich doby. V tejto sfére podávajú jedinečné svedectvo, ktoré nemožno nájsť v inom pramennom materiáli v tak celistvej a komplexnej podobe ako práve v ich dielach.

Táto časť tejto práce takisto predstavuje miesto, kde najväčšmi využijeme a oprieme svoje tvrdenia o závery z vedného odboru psychológie náboženstva. Jedná sa najmä o prácu švajčiarskeho psychológa Carla Gustava Junga, ktorý dospel pri práci so svojimi pacientmi k rade pozoruhodných záverov, ktoré sú v zhode s mnohými závermi tejto práce.

8.1. Jung a kolektívne nevedomie

Carl Gustav Jung sa k náboženstvu hlásil ako k ústrednému motívu svojho osobného života i svojho diela. Celým Jungovým životom sa nesie veľmi

rozporuplné vyrovnávanie sa s kresťanstvom.²¹⁰ Sám pochádzal z kresťanského prostredia, kedy jeho otec bol evanjelickým farárom, podobne ako i otec jeho matky. Jung počas svojho života prežil mnohé vnútorné náboženské skúsenosti, ktoré ho ovplyvnili osobnostne i profesionálne. Svoju psychológiu potom stavala do služieb výskumu mytológie a teológie. Počas svojich ciest sa konfrontoval s religiozitou amerických Indiánov či s duchovným svetom Afriky a Indie. Študoval dejiny náboženstva.²¹¹

Jung vo svojich psychologických dielach pracuje s pojmami ako sú vedomie, nevedomie (osobné a kolektívne), archetypy, ja (vedomé, bytostné). V skratke je nutné predstaviť aspoň pojmy vedomia a nevedomia, keďže sa v práci na ne budeme odvolávať a poukazovať na ne.

Do sféry vedomia možno zaradiť schopnosť uchopiť myšlienku a vytvárať z nej názory.²¹² Za vrchol tu môžeme považovať maximálne jasné a kritické myslenie moderných filozofov. Pojem nevedomia prevzal Jung od Freuda, avšak z freudiánskeho hľadiska možno hovoriť iba o nevedomí osobnom. Zásadný Jungov prínos tak spočíva v pojme kolektívne nevedomie. Ako naznačuje použitý termín, obsahom kolektívneho nevedomia, sú predstavy, myšlienky, priania a city, ktoré mimovoľne zdieľajú všetci jedinci určitého kolektívu, v niektorých prípadoch všetci ľudia.²¹³ V duchu evolucionizmu predpokladal Jung, že v kolektívnom nevedomí je uložená skúsenosť všetkého života na tejto planéte. K objavu kolektívneho nevedomia doviedlo Junga pozorovanie pacientov, ktorých sny a fantázie často obsahovali rovnaké prvky ako mýty a rituály, s ktorými sa

²¹⁰ Dôvod, že je v tejto práci uvedený životopis Carla Junga vychádza z nutnosti ukázať jeho vzťah k náboženstvu, ktorý ovplyvnil i jeho vedeckú prácu. Ak sa pozrieme na iného veľikána psychológie, Jungovho učiteľa a následne spolupracovníka Freuda, zistíme, že tento bol neveriaci a celé náboženské cítenie ako také odbíjal ako neurózu (to napokon viedlo i k ich profesionálnemu rozchodu). Podobný prístup k náboženstvu nie je iba u psychológov, ale napr. aj u sociológov. Možno teda tvrdiť, že závery vedcov k náboženstvu sú determinované, tým, či sami sú veriaci alebo nie.

²¹¹ Jaffé, A. Jung, C. G.: Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga, Brno 1998

²¹² Jung, C. G.: Výbor z díla I., Brno 1998

²¹³ Jung, C. G.: Výbor z díla II., Brno 1997

zoznamoval pri štúdiu dávnych alebo vzdialených kultúr a náboženstiev.²¹⁴ Vzťah medzi vedomím a nevedomím vyjadruje Jung metaforou, kde predstavuje ľudský život ako cestu malej loďky po divokej rieke: Loďka predstavuje vedomie, rieka je nevedomím a je životne dôležité doplávať.²¹⁵

Koncept kolektívneho nevedomia je vnímaný ako myšlienkový konštrukt založený na inom základe ako je myšlienka kolektívnej pamäti. Francúzsky sociológ Maurice Halbwachs sa v teórii o náboženstve a sekularizácii vyhranil voči kolektívnemu nevedomiu, respektíve na jeho miesto dal práve kolektívnu pamäť. Jung stavia entitu kolektívneho nevedomia založenú na dedičnosti a túto entitu vníma ako fenomén vlastný všetkým ľuďom. Takto je kolektívne nevedomie definované ako biologický fenomén. Halbwachs nepredpokladal existenciu takejto hypotetickej entity, ale sociálne predávanie kolektívnej pamäte prostredníctvom časopriestorových orientačných bodov, pojmov a ďalších jazykových štruktúr, každodennej skúsenosti i kognitívnych rámcov. Takto spočíva kontinuita kolektívnej pamäte nie v biológii, ale v kultúre.²¹⁶

Načo je teda dobré vôbec predstavovať teóriu kolektívneho nevedomia a vysvetľovať vzťah k náboženstvu cez túto hypotetickú entitu? A ešte k tomu ak teória kolektívneho nevedomia pre nás neprináša v zásade iné závery ako teória kolektívnej pamäte? Sociológia, ktorá pracuje s myšlienkou kolektívnej pamäte, uvažuje o náboženstve ako o osobitom aspekte spoločnosti. V zmysle Durkheimovho dedičstva vníma náboženstvo ako tmeliaci a kladne pôsobiaci prvok v kolektívnom živote spoločnosti.²¹⁷ K náboženstvu ale pristupuje iba z jeho spoločenskej funkcie, teda redukcionisticky vníma iba aspekt, ktorý má pre

²¹⁴ tamtiež, str. 21 - 22

²¹⁵ Říčan, P: Psychologia náboženství a spirituality, Praha 2007, str. 187

²¹⁶ Nešpor, Z.: Náboženství a kolektivní paměť, Praha 2008, str. 82-83

²¹⁷ Durkheim, E.: The Elementary Forms of Religious Life, New York – London 1965; Halbwachs M.: On Collective Memory, Chicago 1992

sociologické chápanie sociálnej reality význam.²¹⁸ Sociológia sa snaží vysvetľovať náboženstvo cez sociálno, to však sociálno prevyšuje a iba určité aspekty náboženstva sa nachádzajú v sociálne. Neuvažuje o osobnej súkromnej skúsenosti s vyšším princíp, ktorej význam stojí mimo spoločenskej funkcie náboženstva. Psychológia, a obzvlášť Jung, naproti tomu pristupujú k náboženstvu ako k fenoménu. Nevysvetľujú náboženské cez sféru sociálna, ale cez sféru psyché.²¹⁹

Psychológia posúva možnosti práce s náboženstvom do inej sféry. Veľmi veľký význam mala v tomto smere vedecká činnosť a výsledky amerického psychológa Williama Jamesa. James vo svojich prácach vníma, že „náboženstvo nie je dogma, rituál alebo etika, či dokonca konvencia žijúca zo zotrvačnosti, ale vnútorná osobná skúsenosť.“²²⁰ Tento názor v rozhodujúcej miere ovplyvnil do budúcnosti vedcov, najmä psychológov a religionistov, zaoberajúcich sa náboženstvom. Ak sledujeme akým spôsobom sa ľudia konfrontovali s náboženstvom, ak sledujeme akúkoľvek dobu a akúkoľvek skupinu ľudí a motiváciu ich konaniu, teda prečo samotná konfrontácia prebiehala tak, ako prebiehala, vo väčšej plnosti sa priblížime k pochopeniu tejto motiváciu iba ak k náboženstvu budeme pristupovať cestou psychológie a nie cestou sociologickej redukcie.

Ak teda chceme lepšie pochopiť motívy konania ľudí z nižších spoločenských vrstiev povojnového Talianska bude lepšie ak sa na tieto motívy pozrieme skrz prizmu kolektívneho nevedomia. Tam kde kolektívna pamäť argumentuje tradíciou, teda tým, že ľudia tak konali preto, že tak konali ich

²¹⁸ Halbwachs, M.: On Collective Memory, Chicago 1992, str. 84

²¹⁹ Príkladom vedca, ktorý výrazným spôsobom posunul diskusiu o náboženstve smerom k fenomenológii je rumunský religionista Mircea Eliade svojim dielom Posvätné a profánné, česky vyšlo v roku 1964

²²⁰ James, W.: The Varieties of Religious Experience, Rockville – Maryland 2008, str.31-33

predkovia a ich predkovia a v určitom zmysle sa toto konanie zautomatizovalo,²²¹ ide kolektívne nevedomie omnoho ďalej. Nepredpokladá motív tohto konania iba v tradícii, ale v niečom omnoho hlbšom, čoho je tradícia iba jednou časťou. O kolektívnej pamäti tak v určitom zmysle môžeme uvažovať ako o súčasti kolektívneho nevedomia.

Jungovo kolektívne nevedomie predpokladá samozrejmu automatickú potrebu nejakým spôsobom sa s Bohom konfrontovať, resp. skrz túto entitu, ktorú zdieľajú všetci ľudia žijúci na Zemi sa Boh prihovára človeku.²²² V tomto názore dochádza Jung k myšlienkovému konsenzu z teologickým uchopením tohto problému katolíckou cirkvou. Tá tvrdí že „Boh vložil do človeka takú silnú túžbu po ňom, že sa uspokojí len vtedy keď ho nájde.“²²³

O to viac je voľba vysvetľovať konanie ľudí, ako aj ich motiváciu, cez entitu kolektívneho nevedomia zrejma, ak sa ponoríme do našich prameňov. Obzvlášť pri analýze diel Alberta Moraviu uvidíme, že je nemožné osvojiť si sociologický prístup redukcionizmu a odbiť náboženstvo tým, že ho budeme skúmať, iba z hľadiska jeho funkčnosti pre spoločnosť, lebo tým nemôžeme pochopiť, ako vplýva na vnútornú motiváciu konania ľudí. Moravia, ale i Pratolini, vo svojich dielach ale vydáva presne toto svedectvo.

8.2. Triumf Katolíckej cirkvi

Ak by sme teda uvažovali, že kolektívna pamäť je súčasťou kolektívneho nevedomia, mohli by sme vysvetliť proces vnútorného vzťahu k náboženstvu nasledovne. Aktéri sa vo svojom náboženskom prežívaní neobracajú iba

²²¹ Hervieu-Leger, D.: *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick 2000

²²² Jung, C.: Výbor z díla, IV, Brno 2001, str. 18 - 20

²²³ Ján Pavol II.: Encyklika *Fides et Ratio*, 1998, vatican.va

k akémusi predpokladanému vyššiemu princípu, ani sa neobracajú ku jedinému Bohu v zmysle kresťanskej viery. Obracajú sa ku konkrétnemu katolíckemu Bohu, presne k takému akého ho prezentuje katolícka cirkev. Obracajú sa k Madone plne v zmysle učenie katolíckej cirkvi. Obracajú sa k Madone nanebovzatej, oslávenej na nebesiach a sediacej pri Kristovi. Obracajú sa k Madone, postave ktorú katolicizmus nezdiela so žiadnym iným náboženstvom, a de facto ani inou kresťanskou konfesiou.²²⁴ Čo nám toto hovorí o obsahu kolektívneho nevedomia? Ak budeme uvažovať, že v momente kedy sa aktivuje kolektívne nevedomie a náboženská potreba ľudí, tak sa aktivuje v zmysle kolektívnej pamäti, ktorú po stáročia vytvárala a formovala katolícka cirkev.²²⁵ Na základe tejto stáročnej formácie potom i náboženská kolektívna pamäť má práve svoj katolícky obsah a na základe tohto obsahu i ľudia konajú. Ak sa vrátíme k nášmu diagramu a pozrieme sa na podmnožinu, kde sa viera pretína s náboženstvom, pole C, teda to pole viery, ktoré je možné postihnúť analýzou prameňov, tak musíme tvrdiť, že táto podmnožina sa nesie plne v duchu učenia katolíckej cirkvi.

Beletristické diela talianskych neorealisticov idú takisto v odkrývaní vzťahu ľudí k náboženstvu a ich viery ďalej, teda viac do hĺbky, než redukcionizmus kolektívnej pamäte. V románe Alberta Moraviu Horalka môžeme vidieť hlavnú hrdinku v noci predtým ako sa rozhodne počas posledných týždňov vojny opustiť nebezpečenstvo mesta Ríma a uchýliť sa na vidiek.

Kristus Pán v zahradě tu noc, než ho přišel Jidáš dát odvést, nevytrpěl tolik jako já tenkrát tu noc. Srdce se mi svíralo při pomýšlení, že opouštím dům, kde jsem prožila tolik let, a myslela jsem na to, že by během cesty mohli ostřelovat vlak z kulometů anebo že už žádný vlak nepojede, protože se říkalo, že Řím už může každý den zůstat odříznutý.

²²⁴ Mariánsky kult sa stáva plne súčasťou katolicizmu po Tridentskom koncile, kde sa katolicizmus vymedzuje voči protestantizmu, mariánsky kult je po rituálnej stránke snáď najmarkantnejším z týchto vymedzení

²²⁵ Menozzi, D.: La Chiesa cattolica e la secolarizzazione, Torino 1993, str. 175 - 180

...

*...potme jsem se pokřižovala a odporučila jsem se do ochrany Krista Pána a Panenky Marie.*²²⁶

Vidíme tu aktéra, ktorý sa ocitá v náročnej životnej situácii. Zažíva pocity neistoty a strachu či dokonca až úzkostné stavy. V tomto momente dochádza u aktéra k aktivácii jeho religiozity a obracaniu sa k Bohu. Je nutné podotknúť, že tento aktér nie je v románe vykreslený ako praktikujúci kresťan alebo obzvlášť veriaci človek. Román je zasadený do obdobia konca druhej svetovej vojny, ktorá pre obyvateľov Ríma ako i celého Talianska predstavuje, obdobie značnej neistoty. Alberto Moravia teda nemá núdzu pre námety, vďaka ktorým môže hrdinov tohto svojho románu štylizovať do pozícií, v ktorých zažívajú strach a jemu podobné pocity. V týchto pozíciách sa potom odhaľuje ich náboženské cítenie.

Podobnú perspektívu ponúka Vasco Pratolini vo svojej novele Dievčatá zo San Frediana. Aj tu nachádzame aktérov, ktorí nie sú vykreslení ako praktikujúci alebo zvlášť veriaci kresťania. A takisto aj v tejto novele sa aktéri ocitajú v ťažkej životnej situácii, tentoraz sa nejedná o strach spôsobený vojnou, ale o nešťastnú lásku. Táto môže v beletrii poslúžiť takisto, ako vojna na to, aby sa aktéri ocitli v zložitých situáciách a zažili neistotu. A u týchto aktérov môžeme pozorovať, v takýchto momentoch neistoty, prejavy zbožnosti. Konkrétne sa to prejavuje najmä v modlení sa a v adorovaní k Madone.²²⁷

Mariánsky kult je v Taliansku veľmi rozšírený. Na tomto tvrdení nie je nič nové ani zvláštne. Je treba však zobrať v potaz fakt, že Mariánsky kult je, minimálne v rámci západného kresťanstva, záležitosťou výhradne katolíckou. Ak teda sledujeme prejavy zbožnosti, ktoré sú konkretizované v uctievaní Madony

²²⁶ Moravia, A.: Horalka, Praha 1957, str. 32-33

²²⁷ Pratolini, V.: Dievčatá zo San Frediana, Bratislava 1970, str. 55, 56 a 129

znamená to, že tieto prejavy zbožnosti sú formované náukou katolíckej cirkvi o výnimočnosti postavy Panny Márie. Takto môžeme vidieť, že pole kde sa náboženstvo pretína s vierou je značne ovplyvnené polom kde sa náboženstvo pretína s cirkvou a obsah prvého je formovaný druhým.

Podloženie tohto tvrdenia môžeme nájsť i v iných neorealistických dielach. V Moraviom románe Konformistova, vidíme rodinu, ktorá sa takisto ako v predošlých spomínaných dielach ocitá v neistote a tiež nie je dovtedy predstavovaná ako zbožná. Táto rodina sa práve v tomto čase neistoty obracia nielen v tradičnej kresťanskej modlitbe Otče náš, ale i v katolíckej modlitbe Zdravas Mária, na Boha a snaží sa vyprosiť si božiu pomoc.²²⁸

U obyvateľov povojnového Talianska môžeme teda vo chvíľach núdze sledovať prejavy zbožnosti. Týmito prejavmi zbožnosti sa neobracajú na akýsi anonymný vyšší princíp, ktorý sa snažia nejakým spôsobom si nakloniť. Obracajú sa naopak na Boha ako ho prezentuje katolícka cirkev. Obracajú sa na katolícku nanebovzatú Pannu Máriu. A obracajú sa k nim katolíckymi modlitbami. Takto je vidieť, že pole kde sa stretáva náboženstvo s vierou je ovplyvnené poľom vedľajším, to jest prieniku náboženstva a cirkvi. Vplyv cirkevných predstáv o náboženstve a o spôsobe obracania sa k Bohu je veľmi výrazne reflektovaný v prejavoch viery ľudí. A to ľudí aj takých, ktorí sa nestotožňujú s katolíckou cirkvou alebo takéto pozície stotožňovania sa opúšťajú. V tomto zmysle možno hovoriť o triumfe katolíckej cirkvi, keď sa náboženstvo ako ju predstavuje táto inštitúcia stáva súčasťou nielen viery ľudí, ale stáva sa súčasťou kolektívnej pamäte či kolektívneho nevedomia do tej miery, že keď sa v človeku aktivuje potreba obrátiť sa k Bohu alebo korektnejšie k vyššiemu princípu, činí tak skrz prizmu učenia katolíckej cirkvi. Toto je učenie je veľmi hlboko zakorenené či už v kolektívnej pamäti alebo v entite kolektívneho nevedomia. Dôvod prečo tomu tak je, je stáročná prítomnosť kresťansko-katolíckeho náboženstva, a takisto

²²⁸ Moravia, A.: Konformista, Bratislava 2004, str. 302

i cirkvi, ktorá ho prezentuje, na Apeninskom polostrove. Už od staroveku toto náboženstvo zapúšťa korene v ľuďoch a je v nich prítomné v období po druhej svetovej vojne.^{229 230}

Táto situáciu môže viesť ku stavu kedy sú aktérmi zo strany rozumu a vedomia náboženstvo a cirkev odmietnuté, ale toto pole si stále drží svoju pozíciu alebo lepšie povedané ovplyvňuje obsah v poli náboženstva a viery a prejavuje sa vo forme zbožnosti ľudí. Ak by sme sledovali iba konanie ľudí a nesnažili sa hľadať jeho motiváciu bol by pre nás tento fakt paradoxom.

Motiváciu takéhoto konania najlepšie zachytáva Alberto Moravia, v už citovanom románe Rimanka. V jednej z predchádzajúcich kapitol sme si ukázali akým spôsobom sa aktérka z tohto diela vyhraňuje voči cirkvi a náboženstvu a akú má ku svojmu konaniu motiváciu. V konečnom dôsledku sme videli, že sa z cirkevných aktivít a z obce veriacich sama vylučuje a prestáva sa zúčastňovať cirkevno-náboženských obradov. Zároveň sa ale ocitá, ako už i mnoho iných spomínaných aktérov, v náročných životných situáciách a zažíva strach a neistotu. V tej chvíli sa i u nej aktivuje náboženská časť kolektívneho nevedomia a môžeme u nej sledovať prejavy zbožnosti.

„... jsem šla přímo do kostela. Byl to kostel kde mě drželi u křtu, kde jsem byla biřmována a kde jsem byla u prvního přijímání.

...

Jedna z těch kaplí byla zasvěcena Panně Marii. Klekla jsem si v tom pološeru na podlahu Před bronzovou mříží, která uzavírala vstup do kaple.

...

²²⁹ Popri tom sa na Apeninskom polostrove za celý tento čas prakticky nevyskytuje žiaden konkurent pre katolicizmus na poli náboženstva

²³⁰ Menozzi, D.: La Chiesa cattolica e la secolarizzazione, Torino 1993, str. 16

*Pak jsem se modlila bez slov a bez myšlenek s hlavou skloněnou k zemi a čelem přitisknutým k podlaze...*²³¹

Táto ukážka nie je obsahovo odlišná, ako ukážka z románu *Horalka*, ani z nej nevychádzajú zásadovo iné závery. Podstatné však je to, že ak sledujeme dejovú líniu románu *Rimanka*, vidíme aktéra, ktorý na jednej úrovni náboženstvo opúšťa, tam kde má prienik s cirkvou, na druhej úrovni, tam kde má náboženstvo prienik s vierou, paralelne sa rozvíjajúcej s tou prvou, však žiadne opúšťanie sledovať nemôžeme. Naopak môžeme skôr vidieť časté prejavy zbožnosti, a tieto sú často podmieňované nepríjemnými životnými situáciami.

Podstatnou vecou, ktorú môžeme vysledovať je to, že aj keď aktéri odmietajú cirkev, jej učenie, morálku, hodnoty alebo celý spôsob akým chápe náboženstvo, neznamená to, že odmietajú náboženstvo v plnom rozsahu a absolútne. Naopak môžeme vidieť, že i u takýchto ľudí sa vyskytujú prejavy zbožnosti. Ak teda aj dochádza k odmietnutiu náboženstva zo strany rozumu stále je prijímané zo strany psyché. A ak sa pozrieme akým spôsobom a akými formami sa náboženstvo vo sfére psyché prejavuje, teda ak analyzujeme formy zbožnosti, uvidíme že tieto sú jednoznačne katolícke.

Takto sa dostávame k situácii, keď môžeme zrelativizovať priebeh sekularizácie, ako umenšujúcej sa religiozity ľudí. K tejto situácii nepochybne dochádza na úrovni prieniku náboženstva a cirkvi. Situácia v prieniku náboženstva s vierou je ale omnoho komplikovanejšia. Náboženstvo tu predstavuje fenomén natoľko osvojený z dlhodobého hľadiska, že uvažovať jeho úplnom odmietnutí nie je namieste. Naopak je skôr možné vidieť, že stále predstavuje veľmi dôležitú súčasť ľudského života, ktorá sa dostáva do popredia hlavne v momentoch neistoty a strachu. Toto náboženské vystúpenie do

²³¹ Moravia, A.: *Řimanka*, Praha 1976, str. 425-426

popredia možno vysvetliť cez prítomnosť náboženstva v kolektívnom nevedomí v zmysle ako ho charakterizoval C. G. Jung.²³²

O sekularizácii, v povojnovom Taliansku, je lepšie skôr uvažovať ako o kríze cirkevno-náboženského prieniku, teda ako o kríze rituálov, z ktorých mizne transcendentná zložka a zostáva iba forma. Ako o kríze cirkevno-náboženských hodnôt, ktoré prestávajú byť spoločensky platnými, v zmysle prístupu k životu ako takému. Nie ako o kríze skutočnej podstaty náboženstva, to jest o osobnom vnútornom prežitku, kde k umenšovaniu prejavov zbožnosti, a tým k úpadku náboženstva, nedochádza.

Túto myšlienku je možné dať do súvislosti s teóriou sekularizácie Thomasa Luckmanna. Luckmann prichádza k záveru, podobne ako táto práca, že síce nastáva určité oslabenie inštitucionalizovanej religiozity, ktoré potom ústi k mylnému presvedčeniu, že v súčasných industriálnych spoločnostiach dochádza k všeobecnému úpadku náboženstva a svet sa stáva menej náboženským.²³³

Avšak s Luckmannovým tvrdením, že na religiozitu, ktorá prichádza po odmietnutí cirkvi už nemá cirkev vplyv, ale je tvorená čisto inými ľuďmi, rodinou a priateľmi, musíme nesúhlasiť. Ako sa snaží táto práca dokázať, katolícka cirkev má u povojnových obyvateľov Talianska rozhodujúci vplyv i v tomto Luckmanovom individuálnom náboženstve. Luckmann totižto uvažuje o náboženstve, takisto ako ostatní sociológovia, redukcionisticky a vníma iba jeho prejavy v rámci vedomia, teda v rámci rozumu. Správne síce posúva podstatu náboženstva v modernej spoločnosti na individuálneho jedinca, avšak k plnému pochopeniu podstaty fenoménu náboženstva mu zostáva spraviť ešte krok. Pomyselne stojí na hranici pola B, v našom diagrame, ale do pola C sa už nedostáva. Vo svojej práci vhodne ukazuje dôsledky pluralizmu, ústup inštitucionalizovaného náboženstva i význam ostatných ľudí vo vytváraní si

²³² Jung, C. G.: Výbor z díla IV., Brno 1998

²³³ Lužný, D.: Náboženství a moderní společnost, Brno 1999, str. 73

náboženských představ.²³⁴ Všetko toto sa ale deje na poli rozumu. Jeho sociologická metóda mu nedovoľuje dostať sa na pole psyché, kde náboženstvo nie je súčasťou vedomia, ale nevedomia, tam kde sú cirkevné vplyvy prítomné i v Luckmannovom individuálnom náboženstve.

Veľmi veľkú mieru, do akej je katolícka viera zakorenená v ľuďoch, je možné vidieť aj na príklade prijímania implicitných, resp. politických, náboženstiev. Ako sme videli, u obyvateľov povojnového Talianska môže pri neprijímaní katolíckych noriem dôjsť k prijatiu a stotožneniu sa s politickým náboženstvom ako je fašizmus či komunizmus. K tomuto stotožňovaniu dochádza vo sfére rozumu. Tým pádom samotná sféra psyché je týmto stotožnením nepostihnutá, respektíve postihnutá len do určitej miery, a katolícke náboženstvo si tu ďalej drží svoju pozíciu, čo sa zrkadlí vo formách zbožnosti aktérov. A takto môže v talianskej spoločnosti existovať niečo, čomu sa hovorí kato-fašizmus a najmä kato-komunizmus.

8.3. Kato-fašisti, Kato-komunisti

Kato-fašistov a Kato-komunistov môžeme charakterizovať ako ľudí, ktorí sa na jednej strane stotožňujú s myšlienkami politického náboženstva, či už fašizmu alebo komunizmu, a na strane druhej sa cítia byť veriacimi katolíkmi, aj keď nie sú a ani nemusia byť praktikujúcimi.²³⁵ Toto je na prvý pohľad paradoxná situácia. Na úrovni ideologickej sme fašizmus i komunizmus vymedzili ako idey, ktoré dochádzajú s kresťanským katolicizmom do hodnotového sporu. Politické náboženstvá sú schopné nahradiť tradičné náboženstvo ako je katolicizmus iba na úrovni rozumu, teda v poli B v našom diagrame. Avšak vo sfére psyché sa tieto

²³⁴ Viz. kapitolu 3.3.

²³⁵ Garelli, F.: Religione e chiesa in Italia, Bologna 1991, str. 94

implicitné náboženstvá už nepresadzujú. Môžeme vidieť, že vytvárajú síce určitú snahu o to, aby si ich ľudia osvojili i na tejto úrovni,²³⁶ ale nestretávajú sa tu s dlhodobým úspechom.²³⁷ Tradičné náboženstvo ako je kresťanský katolicizmus, existujúci v Taliansku stáročia, je možné odmietnuť rozumom a prijať namiesto neho niečo iné, čo zodpovedá lepšie dobovému spoločenskému konsenzu. Na úrovni psyché, kde je súčasťou jedinca kolektívne nevedomie, je takéto odmietnutie omnoho zložitejšie a omnoho dlhodobejším procesom. Povojnové Taliansko predstavuje priestor kde si ešte katolícka viera drží v tejto oblasti veľmi silnú pozíciu.

Ak sa aj samotná komunistická strana oficiálne prezentovalo ako nekatolícka, sociologický výskum ukázal, že veľmi veľa jej členov sa za katolíkov považovalo.²³⁸ Toto bolo umožnené práve tým, že komunizmus ako ideológia nebol schopní poskytnúť svojim prívržencom kompletnú náhradu za katolícke náboženstvo, respektíve na to nemal dosť času a katolícke náboženstvo, tak zostáva i naďalej v danej sfére hodnotou, s ktorú prijímajú i komunisti.²³⁹ Historická skúsenosť nás však učí, že ani dostatok času komunizmu nepomohol a ako politické náboženstvo priniesol svojim nasledovníkom skôr kolaps ilúzií než útechu.

²³⁶ Implicitné náboženstvá podobne ako tradičné, predstavujú v rámci svojej ideológie i zložku, ktoré nie je možné podoprieť rozumovo, ale je nutné jej proste veriť, napr. viera v prísľub komunistického „raja“ na zemi

²³⁷ „Dogmy“ politických náboženstiev v značnej miere miznú spolu s vodcami a stranami, ktoré ich vytvárali

²³⁸ Garelli, F.: *Religione e chiesa in Italia*, Bologna 1991, str. 96, Garelli tu dokonca uvádza, že komunistickú stranu možno považovať, po strane kresťanských demokratov, za druhú katolícku stranu, na základe toho aký veľký počet jej členov sa hlásil ku katolíckej viere

²³⁹ V talianskej spoločnosti je do dnešnej doby veľmi dobre prijímané literárne diela Giovanniho Guareschiho: Don Camillo; Don Camillo a jeho ovečky atď, ako reflexia existencie fenoménu kato-komunistov. Guareschi v svojich románoch vytvoril dnes už legendárne postavy katolíckeho kňaza Dona Camilla a komunistického starostu Pepponeho (z odkazom na prvé meno Stalina). V obci Brescello, do ktorej autor zasadil tieto dej svojich románov, sú obyvatelia zároveň zbožnými katolíkmi a zároveň komunistami a snažia sa byť loajálni voči obom hlavným postavám.

Tradičné náboženstvo ako je katolicizmus totiž nemá iba určitú funkciu v rámci spoločnosti, ale má i funkciu v rámci psyché. Aby sa nejaké náboženstvo, či už tradičné alebo implicitné, stalo i súčasťou psyché, teda bolo svojimi prívržencami osvojené nielen po stránke rituálov, hodnôt a ideí, ale aby vytváralo i priestor pre ľudskú potrebu po transcendentne, je nutné viac ako myšlienkový konštrukt.²⁴⁰ Tento a iba tento ponúkli náboženstvá ako bol fašizmus a komunizmus.

²⁴⁰ Eliade, M.: The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, Orlando 1987, str. 125 – 128, 210

9. Katolícke symboly?

V tejto kapitole sa pozrieme na previazanosť kresťanstva respektíve katolicizmu s Talianskym štátom, národom a spoločnosťou. A najmä na previazanie katolíckeho symbolu, krucifixu, a pokúsime sa nájsť jeho význam. V prvom rade si je potrebné uvedomiť, že ku kresťanstvu v katolíckej forme vyznania sa hlási drvivá väčšina populácie (ostatné formy kresťanstva majú zanedbateľný počet členov). Praktikujúcich z nich je však výrazne menej ako polovica.²⁴¹ Už tento štatistický údaj naznačuje, že katolicizmus nemá v talianskej spoločnosti iba náboženský význam, ale jeho význam je v rámci spoločnosti širší. Takisto možno tvrdiť, že katolícke náboženstvo predstavuje pre taliansku spoločnosť i hodnotu kultúrnu a národnú.²⁴² Tento predpoklad je možné dokázať, ak sa pozrieme na reflexiu symbolu akým je krucifix, na jeho ohlas už v období pred druhou svetovou vojnou, najmä v dobe formovania myšlienky o talianskom národe v 19. storočí a následnom vzniku talianskeho štátu, takisto v rokoch 50-tych, ale i v súčasnej dobe. Počas celého obdobia kedy sa obyvateľstvo Apeninského polostrova takpovediac ocitlo pod jednou strechou s katolíckym náboženstvom dochádza ku kontinuálnemu posunu vo vnímaní toho, čo v mnohých iných krajinách je a bolo považované za symbol rýdzo náboženský.²⁴³

V talianskej spoločnosti je možné vybadať posun vo vnímaní a chápaní kresťansko-katolíckych symbolov od symbolov náboženských k symbolom národnej alebo štátnej identity. Korene k dôvodom tohto posunu možno hľadať v špecifickosti vývoja talianskej spoločnosti a talianskeho štátu. Jedným z týchto dôvodov je nesporne stáročná prítomnosť sídla katolíckej cirkvi v srdci Talianska. Takto sú katolícke symboly rozšírené, nielen v samotnom Ríme, ale i po celej

²⁴¹ Taliansky štatistický úrad (istat.it) uvádza 91.6% kresťanov a 87.6% katolíkov z celkovej populácie Talianska, počet praktikujúcich uvádza 36.8%, údaje sú z roku 2006

²⁴² Foot, J.: *Italy's Divided Memory*, New York 2009, str. 39

²⁴³ Ghisalberti, C.: *Stato, nazione e costituzione nell'Italia contemporanea*, Napoli 1999, str. 76 - 83

krajine niekoľko storočí a majú predpoklady k tomu, aby sa ich vnímanie a význam posunuli.²⁴⁴

Tento posun dostáva vrcholu v čase pred vznikom talianskeho štátu, kedy práve vzniknávajúca idea talianskeho národa potrebuje jednotiaci prvok, na ktorom možno samotnú ideu založiť. Ten jej nemôže plne poskytnúť jazyková homogénnosť ľudí obývajúcich Apeninský polostrov, keďže obyvatelia tohto polostrova používali veľké množstvo rôznych nárečí a variácií talianskeho jazyka, či dokonca jazyk iný, ako je tomu v severných oblastiach, kde je primárnym komunikatívnym jazykom nemčina.²⁴⁵

Takisto kultúrne zvyklosti a tradície jednotlivých oblastí sa od severu na juh Talianska značne líšili. Možnou alternatívou na jednotiaci prvok národa sa tak stáva katolícke náboženstvo. Katolicizmus bol v dobe vzniku talianskeho štátu jednoznačne dominujúcou náboženskou konfesiou na celom Apeninskom polostrove.²⁴⁶ Pri vzniku myšlienkového konštruktú o talianskom národe, je teda tento, legitimizovaný jednotnosťou konfesijnou, hlásením sa k rímsko-katolíckej cirkvi, a spoločnou vierou.²⁴⁷ Na tomto fakte nič nemenili ani politicko-mocenské, územné a majetkové spory mladého talianskeho štátu s katolíckou cirkvou.²⁴⁸

Katolícke symboly tak majú ideálne podmienky, aby nastúpili záver cesty, počas ktorej sa posunú z roviny symbolov katolíckych do roviny symbolov národných. Z týchto symbolov sa v talianskej spoločnosti udomácňujú najmä dva, jednak je to krucifix a druhá Madona s dieťaťom. Krucifix a Madona sú katolícke znaky, ktoré ju prezentujú voči iným náboženstvám a takisto ich vyhraňujú voči

²⁴⁴ Tamtiež

²⁴⁵ Ghisalberti, C.: Istituzioni e società civile nell'età del Risorgimento, Roma-Bari, 2005, str. 128

²⁴⁶ Tamtiež, str. 114

²⁴⁷ Tamtiež, str. 153

²⁴⁸ Ide hlavne o tzv. rímsku otázku, kedy taliansky štát po pripojení Ríma zoštatnil veľkú časť majetkov katolíckej cirkvi

d'alším kresťanským konfesiám, najmä protestantizmu.²⁴⁹ Kľúč k tomu, prečo sa význam krucifixu a Madony v talianskom prostredí mení, respektíve berie na seba významy úplne iné, je možné hľadať v stáročnom spolužití talianskej spoločnosti a jej politicko-mocenských štruktúr s katolíckou cirkvou. Ak sledujeme politické dejiny Talianska, bezpochyby nájdeme množstvo štátov s rôznou formou vlády a štátnym zriadením a takisto i s rôznym vzťahom k cirkvi a pápežovi. Existovali i rôzne názory v rámci samotnej cirkvi voči pápežovi, cirkevným dogmám a smerovaniu cirkvi ako takej. Avšak v zásade pre všetky politicko-mocenské štruktúry, ktoré sa vystriedali vo vláde na Apeninskom polostrove, platí, že svoju moc zaštiťovali katolicizmom.²⁵⁰ Proti katolicizmu, žiadne mocenské zoskupenie nikdy priamo nevystupovalo. Samozrejme svetskí vládcovia mali spory s hlavou katolíckej cirkvi, pápežom, ale nikdy nie s priamou podstatou kresťansko-katolíckeho náboženstva. Tak nič nebránilo tomu, aby boli katolícke symboly používané. Tieto sa však nevyskytovali iba v sakrálnych stavbách ako kostoloch, kaplnkách či krstiteľniciach a nepoužívali sa iba pri bohoslužobných aktivitách, ale vo veľmi veľkej miere prenikali i do sféry verejnej svetskej, i do sféry vyslovene súkromnej. Tak môžeme nachádzať kríže a krucifixy na stenách úradných budov, či v izbách súkromných príbytkov alebo sochy Madony s dieťaťom na priečeliach domov. Tento fakt však nepredstavuje vyslovene talianske špecifikum, ale možno ho vidieť i v iných katolíckych krajinách, ktoré môžu zase používať iné katolícke symboly ako tieto, typické pre Taliansko. Talianske špecifikum však stojí hlavne na množstvo týchto symbolov, ktoré by bolo možné nájsť vo verejnom či súkromnom priestranstve, obzvlášť potom v Ríme.²⁵¹ Toto špecifikum svedčí o obzvlášť silnom náboženskom pnutí v Taliansku.

²⁴⁹ Užitie krucifixu možno nájsť aj u niektorých protestantských cirkvi, typickým je však pre katolicizmus, naopak Madona je v rámci západného kresťanstva symbolom katolíckym

²⁵⁰ Foot, J.: Italy's Divided Memory, New York 2009, str. 57

²⁵¹ Internetová stránka roma.info uvádza v historickej časti mesta vyše 200 kostolov, v celom meste potom vyše 900

Veľký výskyt katolíckych symbolov má iste za následok i kultúrno-historický vývoj Talianska. Náboženské pnutie v období baroka znormalizovalo výskyt katolíckych symbolov vo všetkých, i nesakrálnych, priestranstvách. Z tohto trendu nezišlo už ani počas doby osvietenstva, ktorá bola voči náboženstvu diametrálne odlišne orientovaná ako doba baroka. Každopádne, v dobe vzniku myšlienky o talianskom národe a jeho zjednotení pod jednu vládu, sa ponúkalo tým, ktorí sa jej chopili, postaviť jednotu talianskeho národa na prináležitosti ku katolíckemu náboženstvu, ktorej symboly boli v hojnej miere rozosiate po celom Apeninskom polostrove. Žiadne iné porovnateľné pojítka, čo do miery rozšírenosti, tradičnosti a pozitívneho vzťahu zo strany ľudí, nebolo možné použiť. Avšak konštrukt o talianskom národe, ktorého hlavným znakom bolo katolícke náboženstvo nebol tými, ktorí mali byť súčasťou tohto národa, samozrejme prijatý automaticky a bez komplikácií. Stále sa obyvatelia jednotlivých častí Talianska od seba odlišovali a vnímali svoju jedinečnosť. Dochádzali však omnoho častejšie do styku s ľuďmi z iných častí Apeninského polostrova a postupne sa myšlienka o jednotnosti talianskeho národa udomáčňovala.²⁵² Samozrejme nemožno tvrdiť, že sa talianska spoločnosť stala za pár desaťročí homogénnou a každý prijal myšlienku talianskeho národa. Táto ale začína zapúšťať korene u značnej miery populácie a taliansky ľud sa začína postupne homogenizovať. O úspešnosti tohto procesu svedčí i ústup provinčných nárečí a stále častejšie používanie spisovnej taliančiny.²⁵³

Rola katolíckeho náboženstva bola pri tomto procese, ako už bolo uvedené vyššie, rozhodujúca. K nemu sa pri vzniku talianskeho štátu hlásili obyvatelia žijúci pod Alpami i Sicíľania. K nemu sa hlásil aj novovzniknutý taliansky štát, čo do zmyslu praktického i hodnotového, a čo je dôležitejšie používal jeho symboly.²⁵⁴ Tak vzniká prienik symbolov štátnych a katolíckych

²⁵² Ghisalberti, C.: Istituzioni e società civile nell'età del Risorgimento, Roma-Bari, 2005, str. 213

²⁵³ Tamtiež, str. 276

²⁵⁴ Foot, J.: Italy's Divided Memory, New York 2009, str. 187

a začíná sa ich posun od katolíckych ku štátnym a národným. Tým sa tieto symboly postupne začali posúvať do roviny, kedy prestali byť vnímané ako znaky zatupujúce katolícku cirkev, ale posunuli sa do sféry, kedy začali byť chápané ako niečo, čo zastupuje národ a štát. Je možné tvrdiť, že sa tento posun v následných obdobiach prehlboval a nezastavilo ho ani krátke obdobie fašistickej vlády, ktorá vytvárala konštrukt talianskeho národu na iných, nie katolíckych, hodnotách, ako bolo uvedené vyššie.

V 50. rokoch dvadsiateho storočia, tak môžeme nájsť taliansku spoločnosť, ktorá sa pozerá na katolícke symboly ako je krucifix či Madona inou optikou, než by bolo na prvý pohľad možno predpokladať a okrem náboženského významu je vnímaný aj ich význam národný a štátny. Ukážku takéhoto užitia a vnímania katolíckeho symbolu možno nájsť i v Pratoliniho románe *Metello*:

Mezi podobiznami na té stěně, celé špinavé a s velikými vlhkými skvrnami, bylo znamení kříže, jako by byli sundali krucifix nebo jako by onen kříž, ovšem bez ukřižovaného, byl namalován žlutou barvou, která už téměř vybledla. Komisař sledoval Metellův pohled, namířil ukazovátkem dozadu a zeptal se: „Miluješ ho?“²⁵⁵

Tu nachádzame kresťanský symbol vo vezení, štátnej budove, kde predstavuje zástupcu morálnych hodnôt. V tomto prípade je tento symbol odtrhnutý od svojho nábožensko-bohoslužobného významu a berie na seba význam morálnych hodnôt štátu a význam štátu ako takého. Naň, čo už z ukážky nie je priamo vidieť, sa odvoláva komisár ako štátny zriadenec a personifikácia štátu, ako na kladnú hodnotu, s ktorou sa stotožnil i štát.

Tento stav však nemožno generalizovať, aj keď sa ponúka možnosť ukazovať ako dochádza k premene krucifixu, v očiach talianskej spoločnosti, na štátne morálno-hodnotový symbol a symbol štátnosti, stále si krucifix nesie

²⁵⁵ Pratolini, V.: *Metello*, Praha, str. 21

i svoje náboženské hodnoty. A ak sa však pozrieme na užívanie krucifixu v súkromnej sfére, stále platí, že si ho na stenu umiestňujú ľudia, ktorí prejavujú tendenciu ku katolícko-kresťanským hodnotám a sú viac alebo menej praktikujúcimi. Podstata celej veci spočíva v nejednoznačnosti symbolického významu krucifixu. Ak analyzujeme pramene beletristické, z ktorých táto práca vychádza primárne, nájdeme už len v nich rôzne užitie krucifixu, respektíve nájdeme rôznosť v tom ako sa k nemu aktéri stavajú. Tak môžeme vidieť, že krucifix môže predstavovať morálne hodnoty a štátnu moc, ktorou sa zaštituje strážnik vo väzení, ako tomu bolo v románe *Metello* od Vasca Pratolini. Tak môžeme nájsť i užitie krucifixu z hľadiska významu, ktorý má v prostredí katolíckej cirkvi, významu, ktorý jasne svedčí o zbožnosti, toho, ktorý sa ho rozhodne zavesiť na stenu. V takýchto prípadoch nemožno hovoriť o posune vo vnímaní tohto symbolu na stranu národu a štátu, ale krucifix si tu jasne nesie svoj význam z hľadiska náboženstva a viery. Alberto Moravia používa symbolu krucifixu v románe *Konformista*, aby poukázal na zbožnosť jedného z aktérov tohto diela.

*Nebolo tam nič okrem postele, stola, skrine a dvoch stoličiek. Všetko toto zariadenie bolo natreté na svetlozeleno. Na stene, nad záhlavím postele si Marcello všimol bronzový krucifix, ten najobyčajnejší typ. Na stolíku ležala hrubá kniha v čiernej väzbe, s červeným okrajom stránok, a Marcello usúdil, že je to kniha pobožností.*²⁵⁶

Tu je jasne vymedzené čo krucifix znamená. Aby jeho význam pochopili všetci čitatelia Moravia, tento umocňuje ešte prítomnosťou modlitebnej knihy. Z tohto je možné vyvodiť niekoľko záverov. Krucifix visí na stene, neznamená však automaticky, že ten kto v izbe býva je zbožný človek, aby to čitateľom románu, teda Talianom žijúcim v 50. rokoch 20. storočia, bolo toto plne jasné, je nutné pridať do miestnosti i modlitebnú knihu. Moravia tak veľmi jasne podáva

²⁵⁶ Moravia, A.: *Konformista*, Bratislava 2004, str. 48

svedectvo o tom, ako a akým spôsobom bol v jeho dobe vnímaný krucifix respektíve aká bola nejasnosť v jeho vnímaní a ako mohol byť symbolom i niečo iného ako toho čo sa snaží ukázať. To že má niekto v 50. rokoch v Taliansku zavesený nad posteľou kríž nesvedčí automaticky o jeho pobožnosti, ako by tomu mohlo byť v iných krajinách, ale môže, a často tomu tak je, prosto reprezentovať taliansku kultúru, preto sa v miestnosti nachádza i modlitebná kniha.

Krucifix je teda symbol, ktorý si už teda nenesie význam jasne vymedzeným zastupujúcim jednu inštitúciu - katolícku cirkev, či taliansky štát alebo spoločenstvo veriacich, či taliansky národ. Na krucifix je nutné dívať sa a posudzovať ho v širších súvislostiach s prostredím, v ktorom je užitý. Ak tak nečiníme, nebudeme môcť plne pochopiť kultúrne prostredia Talianska.

9.1. Poňatie krucifixu v súčasnej dobe

Viacvýznamovosť krucifixu ako symbolu pretrváva do dnešných dní, ba možno tvrdiť, že sa ešte zväčšuje. Tento stav najlepšie ilustruje udalosť z roku 2009, kedy sa fínsky imigrant žijúci v Taliansku rozhodol obrátiť na európsky súd pre ľudské práva vo francúzskom Štrasburgu so sťažnosťou proti umiestneniu krucifixov na stenách v talianskych štátnych školách, ktoré navštevujú i jeho deti. Európsky súd rozhodol v jeho prospech, s tým, že zavesenie krucifixu v školskej učebni obmedzuje právo rodičov i právo študentov neveriť v Boha a jeho prítomnosť môže rušiť neveriacich a študentov, ktorí vyznávajú iné ako kresťanské náboženstvo. Reakcia zo strany katolíckej cirkvi bola pochopiteľne negatívna. Jej hovorca Federico Lombardi uviedol: "Rozhodnutie Európskeho súdu sme vo Vatikáne prijali v šoku a so smútkom."²⁵⁷

²⁵⁷ „Vatikán je šokovaný zákazom krucifixov v triedach“, článok zo dňa 3.11.2009, Dostupný z: sme.sk/c/5093642/vatikan-je-sokovany-zakazom-krucifixov-v-triedach.html

Reakcia katolíckej cirkvi však v rámci talianskych inštitúcií nebola jediná negatívna. Odmietavým postojom voči tomuto rozhodnutiu reagovala i talianska vláda, ktorá proti tomuto rozhodnutiu európskeho súdu podala odvolanie.²⁵⁸ Za zachovanie krucifixov v talianskych školách sa však rovnako vyslovili i samotní talianski obyvatelia. V prieskumoch, ktoré robili popredné talianske denníky sa za krucifix v učebniach talianskych škôl vyslovilo 70-80 percent opýtaných.²⁵⁹ Tým, čo činí čísla verejnej mienky pri otázke u umiestnení krucifixov v učebniach talianskych verejných škôl najväčšími pozoruhodnými, je percentuálny počet praktikujúcich kresťanov katolíkov, ktorý v Taliansku činí necelých 37 percent.²⁶⁰ Napriek tomuto relatívne nízkemu počtu praktikujúcich katolíkov sa ale za katolícky symbol vyslovil viac než dvojnásobný počet ľudí.

Tieto výsledky verejnej mienky, respektíve reakcia katolíckej cirkvi i talianskej vlády, dokazujú aké dôležité miesto v talianskej spoločnosti zaujíma krucifix. Z týchto výsledkov je zrejmé i to, že pôvodne katolícky symbol si už dnes nesie viac významov a je symbolom nielen katolíckej cirkvi. Za zachovanie krucifixov v talianskych školách sa totižto vyslovila nielen cirkev, ale i talianska vláda, ktorá svojim odvolaním sa proti rozhodnutiu európskeho súdu svedčí o stotožňovaní sa s týmto katolíckym symbolom a možno tvrdiť, že ho považuje za symbol štátu takmer do tej miery podobne oficiálne štátne symboly akou je štátna vlajka či štátny znak. Rovnako vidíme i kvitovanie krucifixov v školách zo strany veľkej väčšiny talianskej populácie, ktorá sa s týmto symbolom stotožňuje na úrovni osobnej i národnej, nielen náboženskej. Tak môžeme nájsť odpoveď, na v prvom momente paradoxne vyzerajúci fakt a to, ako je možné, že sa za

²⁵⁸ tamtiež

²⁵⁹ Napr. v denníku *Corriere della sera* sa za krucifix vyslovilo 75,7% z vyše 161 tisíc hlasujúcich, v denníku *Repubblica* to bolo 71% z vyše 77 tisíc respondentov; Podobné výsledky priniesli i internetové prieskumy, kde veľmi zriedka padlo číslo, tých ktorý boli za zachovanie krucifixov, tesne pod sedemdesiat percent, omnoho častejší výsledok v internetových prieskumoch však bol vyše 80 percent za zachovanie krucifixov.

²⁶⁰ istat.it

zachovanie krucifixov vyslovilo tak veľké množstvo ľudí, keď počet praktikujúcich katolíkov je relatívne malý.

Napriek rôznorodosti významu krucifixu ako symbolu, ktoré sa táto práca snaží predostrieť, je nutné ešte zdôrazniť ideový prienik všetkých týchto významov. Vo všetkých prípadoch, ak už sa na krucifix pozeráme ako na symbol náboženský alebo národno-štátny či zastupujúci súkromné osobné hodnoty talianskych obyvateľov, zároveň podvedome vnímame i morálne hodnoty, ktoré si v sebe krucifix nesie, a ktoré vychádzajú z učenia cirkvi.²⁶¹ Na tejto morálke je však ideovo postavená nielen katolícka cirkev, ale odvoláva sa ku nej takisto i taliansky štát. Tieto isté morálne hodnoty podvedome tušíme aj u inštitúcie, ktorá používa krucifix ako svoj symbol ako aj u súkromnej osoby, ktorá ho má doma zavesený na stene. Takto je možný prienik v používaní krucifixu ako symbolu u inak rôznorodých inštitúcií či v mnohom sa líšiacich jednotlivcov. A takto je možné vidieť a pochopiť prítomnosť krucifixu u štátneho zamestnanca vo väzení, ako tomu bolo v Pratoliniho románe *Metello*, a takisto je možné vidieť prítomnosť krucifixu na stene v stroho zariadenej súkromnej izbe v Moraviovi diele *Konformista*. V oboch prípadoch si, okrem iného (národného či náboženského), kríž nesie i svoju morálnu hodnotu, na ktorú sa protagonista v Pratoliniho knihe odvoláva, keď sa snaží dohovoriť kriminálnikovi a ktorú má, v prípade Moraviovho románu, evokovať predpoklad morálnych hodnôt človeka, ktorý si krucifix zavesil na stenu. Toto morálne hľadisko krucifixu takisto možno hľadať i v talianskych školách a v odpovediach talianskych občanov pri otázke či sú za ich zachovanie v týchto štátnych inštitúciách.

²⁶¹ Baget-Bozzo, G.: *Questi cattolici*, Roma 197, str. 21 -22

Záver

Sekularizácia, v zmysle umenšovania religiozity, prebiehala v povojnovom Taliansku na rôznych úrovniach a v rôznych podobách. Tento proces môže mať často ambivalentnú alebo paradoxnú podobu. Na odkrytie jeho priebehu, motivácii aktérov a vyvodzovanie záverov sme použili romány a novely neorealistickej beletristiky. Konkrétne sa jedná o diela Alberta Moravia, Piera Paola Pasoliniho a Vasca Protoliniho. Následne sa ukázali ako veľmi dobrý pramenný materiál historickej analýzy.

K pochopeniu samotného procesu sekularizácie je na začiatku nutné jasne rozčleniť a definovať pojmy, ktorými sú cirkev, náboženstvo a viera. Až po ich charakterizovaní a definovaní ich vzájomných vzťahov či prienikov možno pristúpiť k uchopeniu procesu akým je sekularizácia. Na základe analýzy diel talianskych neorealistickej beletristiky bolo možné uvažovať o cirkvi, náboženstve a viere ako o troch množinách s prienikom v tej strednej.²⁶²

Na základe takto rozčleneného a uchopeného náboženstva je potom možné vnímať vzťah náboženstva a ľudí v dvoch samostatných líniách. Prvú líniu predstavuje chápanie náboženstva skrz rozum. Sem potom patrí vzťah ľudí a inštitucionalizovaného náboženstva v podobe spoločenstva veriacich teda cirkvi. V tomto vzťahu dochádza k niektorým hodnotovým a názorovým sporom.

Najmarkantnejším z týchto rozporov je vnímanie partnerského vzťahu a s ním spojenej sexuálnej aktivity. Pre katolícku cirkev je pohlavný styk mimo manželstva neprípustný.²⁶³ Cirkevný postoj k tejto otázke potom dochádza do sporu s ľuďmi osvojovaným prístupom k sexualite, ktorý vzniká pod vplyvom

²⁶² Viz. kapitolu 4

²⁶³ Katechismus katolíckej cirkve, Praha 1995, str. 573

dobových myšlienkových smerov, najmä individualizmu a preferovania slobodnej voľby nad autoritárstvom. Súčasťou predstavy o šťastí v rámci partnerského vzťahu je i sexuálna aktivita.²⁶⁴ Takto je katolícka cirkev vnímaná ako inštitúcia, ktorá sa svojimi konvenciami snaží brániť tomuto osobnému šťastiu a ako inštitúcia, ktorej atavizmus nezodpovedá súčasnej dobe.²⁶⁵ Otázka o sexualite je iba jednou zo situácií, kedy dochádza k hodnotovému rozporu medzi cirkvou a dobovým konsenzom, tento rozpor je však najviditeľnejším a najlepšie vyjadruje, že cirkev prestáva byť akceptovateľným nositeľom noriem.

Na základe uvedeného sporu potom môžeme vnímať odmietanie a minimalizovaniu priamych kontaktov s katolíckou cirkvou. Toto sa prejavuje v umenšovaní určitých foriem zbožnosti, takých, ktoré sú viazané na cirkev. Medzi ne patrí najmä účasť na sv. omši a sviatosti zmierenia.²⁶⁶

Spomínaný proces, teda opúšťanie určitých pozícií katolíckej cirkvi, je ale záležitosť pomalá a značne limitovaná tým, že katolícke náboženstvo bolo osvojené obyvateľmi Talianska v rámci kolektívnej pamäte. Z dôvodu prítomnosti katolicizmu v kolektívnej pamäti potom môžeme sledovať potrebu historických aktérov nejakým spôsobom sa voči nemu vyhraňovať či ich snahu o to, aby boli jeho súčasťou.²⁶⁷ Z hľadiska kolektívnej pamäti je teda umenšovanie religiozity, v zmysle účasti na cirkevných obradoch, proces pozvoľný. Tento proces priamo súvisí z postupnou premenou obsahu kolektívnej pamäte. V povojnovom Taliansku je však katolícka cirkev a katolícke náboženstvo jej súčasťou a legitimita katolicizmu síce umenšované, ale stále hrajúca dôležitú úlohu.

Po určitom odmietnutí katolíckej cirkvi a katolíckeho náboženstva vzniká pozícia pre prijatie cirkvi a náboženstva iného, takého, ktoré sa neprieči dobe

²⁶⁴ Mancini, C.: *La Famiglia*, Roma 1981, str. 66 - 69

²⁶⁵ Cesare, M.: *Puttana Eva! La Chiesa, le donne, il sesso*, Milano 1997, str. 36 - 37

²⁶⁶ Garelli, F.: *Religione e chiesa in Italia*, Bologna 1991, str. 42 - 46

²⁶⁷ Nesti, A.: *Il cattolicesimo degli Italiani*, Milano 1997, str. 10 - 15

slobodnej voľby a individualizmu. Na základe vzniknutej situácie potom môžu na pomyselnom náboženskom trhu o to viac zaujať implicitné, resp. politické náboženstvá, ktorými sú fašizmus a komunizmus. Tieto ideológie si v Taliansku získavajú veľkú popularitu práve preto, že navonok vystupujú ako náboženstvá.²⁶⁸ Podobne ako tradičné náboženstvá si vytvárajú vlastné rituály a ponúkajú nadempirické vysvetlenie reality a posolstvo do budúcnosti.

Politické náboženstvá, ktoré fungujú v povojnovom Taliansku, však predpokladajú naplnenie svojej vízie, teda vybudovanie akéhosi raja či utópie na zemi, v desaťročiach, ktoré majú prísť. K týmto víziám však nedochádza a vplyvom tohto, a samozrejme i vplyvom straty alebo umenšenia ich politickej moci, je takéto náboženstvo ľuďmi opustené. Možnosť tohto opustenia je podmienená i tým, že fašizmus alebo komunizmus zodpovedajú iba určitej sfére náboženských potrieb, v porovnaní s náboženstvami tradičnými, ktoré tým nedokážu plne substituovať. V porovnaní s katolicizmom nevytvárajú priestor na osobnú skúsenosť s transcendentom a možno ich prijímať jedine rozumovo, ale už nie skrz psyché.²⁶⁹ Zároveň sa tieto náboženstvá nestávajú osvojenými v rámci kolektívnej pamäte, z dôvodu krátkosti času v akom pôsobili, a pre spoločnosť tak nemôžu predstavovať pomyselné putá, ktoré ju držia pohromade.²⁷⁰

Úpadok inštitucionalizovaného katolíckeho náboženstva v povojnovom Taliansku demonštruje i úpadok rituálov, z ktorých sa vytráca nadempirická či transcendentná zložka a zostáva z nich iba forma.²⁷¹ Napriek tomu sa iniciačných cirkevných rituálov zúčastňuje jednoznačná väčšina obyvateľov Talianska.²⁷² Tento fakt je vysvetliteľný posunom vo vnímaní týchto rituálov. Od ich cirkevno-náboženského významu sa ich význam posúva k spoločensko-občianskemu.

²⁶⁸ Jung, C.: Analitická psychologie, Praha 1993, str. 173

²⁶⁹ Eliade, M.: The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, Orlando 1987, str. 210

²⁷⁰ Náboženstvo ako spoločenské puto, ktoré de facto drží spoločnosť pohromade predstavila vo svojej práci „Religion as a Chain of Memory, New Brunswick 2000“ Daniele Hervieu-Legerová

²⁷¹ Wilson, B.: Religion in Sociological Perspective, Oxford – New York 1992, str. 156 - 158

²⁷² Nesti, A.: Il cattolicesimo degli Italiani, Milano 1997, str. 25 - 26

Katolícke sviatosti ako krst a prvé sv. prijímanie prestávajú iniciovať ich prijímateľa do spoločenstva veriacich, ale iniciujú ho do spoločenstva kultúrno-občianskeho v rámci Talianska.

Cirkevným obradom, ktorý je ešte väčšmi na poli spoločensko-občianskom ako predošlé dva iniciačné, je sobáš. Napriek tomu, že existovala i možnosť občianskej formy sobášu cirkevná forma jednoznačne prevyšuje a zároveň je jedinou spoločensky akceptovateľnou formou.²⁷³ Tu je však umenšovanie cirkevno-náboženského rozmeru ešte markantnejšie práve kvôli vnímaniu sexuality zo strany katolíckej cirkvi. Cirkevný sobáš bol pre ľudí v povojnovom Taliansku často iba trpenou procedúrou.²⁷⁴

Cirkevnou aktivitou mimo rámec náboženstva bola jej charitatívna činnosť. Táto bola potom spojená i s určitou formou katechézy a snažila sa ľudí využívajúcich ju priviesť k väčšej religiozite.²⁷⁵ Aktéri, ktorý sa tejto charitatívnej pomoci zúčastnili, však odhaľujú nefunkčnosť tejto snahy. Jediný ich záujem je dostať najesť a o ostatné aktivity sa nezaujímajú. Táto činnosť do istej miery tiež odhaľuje neschopnosti cirkvi správne reagovať na dobové prostredie a katolícka cirkev je vnímaná ako inštitúcia, ktorá nedokáže poskytnúť legitímne dobové hodnoty.

Všetky tieto komplikované a často konfliktné situácie medzi katolíckou cirkvou a náboženstvom na strane jednej a dobovým hodnotami, ktoré si obyvatelia povojnového Talianska osvojili ako individualizmus a možnosť slobodnej voľby na strane druhej, sa však týkajú iba jednej sféry náboženstva a to tej, ktorú je možné vnímať rozumom. Druhá sféra náboženstva je tá, ku ktorej je

²⁷³ Clark, M.: *Modern Italy 1871 -1982*, New York 1984, str. 371

²⁷⁴ Laboa, J. M.: *La Chiesa e la modernita, L'Ottocento*, Milano 2003, str. 246

²⁷⁵ Garelli, F.: *Religione e chiesa in Italia*, Bologna 1991, str. 196 - 200

prístupované skrz psyché. Táto sféra predstavuje samostatnú líniu vo vytváraní si vzťahu k náboženstvu a je charakterizovaná osobnou skúsenosťou.²⁷⁶

Rozkrývanie a analyzovanie obsahu tejto druhej sféry náboženstva bolo možné práve vďaka charakteru použitého pramenného materiálu, kedy taliansky neorealisti boli schopní zachytiť vo svojich románoch a novelách i osobnejšie prejavy zbožnosti, ktoré sa neodohrávajú vo verejnej sfére, ale v sfére súkromnej.

Táto osobnejšia línia prístupu k náboženstvu je potom postihnuteľná formou zbožnosti akou je napr. súkromná modlitba. Súkromná modlitba si nesie formu aj obsah čisto katolícky. To znamená, že ak sa ľudia snažia o osobný kontakt a osobnú skúsenosť s vyšším princípom konajú tak cez katolícke modlitby a obracajú sa na vyšší princíp ako je definovaný katolicizmom. Modlia sa teda k jedinému Bohu a k Ježišovi Kristovi. Veľmi častá, ak nie častejšie, je modlitba k Madone, ktorá je, v rámci západného kresťanstva, motívom vyslovene katolíckym.

K takejto forme religiozity potom dochádza i v stave, keď je náboženstvo aktérmi odmietnuté na úrovni inštitucionalizovanej. V určitom zmysle teda možno hovoriť o triumfe katolíckej cirkvi, kedy dokázala ovplyvniť, formovať a určovať súkromnú religiozitu a súkromne predstavy o transcendentne u talianskych obyvateľov. Na tento aspekt religiozity ľudí je vhodné nazerať skrz entitu kolektívneho nevedomia, ktorú definoval C. G. Jung.

Jung uvažuje v rámci kolektívneho nevedomia o vlastnostiach, ktoré si nesú všetci ľudia. Jednou z týchto vlastností je i potreba akéhosi hľadania Boha, resp. potreba transcendentna a nadempirična.²⁷⁷ V porovnaní s kolektívnou pamäťou nevníma kolektívne nevedomie náboženstvo redukcionisticky a nevidí

²⁷⁶ Eliade, M.: The Sacred and the Profane: The Nature of Religion, Orlando 1987, str. 125 - 126

²⁷⁷ Jung, C.: Výbor z díla, IV, Brno 2001, str. 18 - 20

jeho význam iba v rámci jeho funkčnosti pre spoločnosť, ale ukazuje i jeho význam pre ľudskú psyché, kedy vychádza z pozície, že náboženstvo je fenomén, založený hlavne na osobnej skúsenosti a nie je iba zdedenou konvenciou žijúcou zo zotrvačnosti a plniacou spoločenské funkcie.²⁷⁸

Skrz teóriu o existencii entity kolektívneho nevedomia je potom možné vysvetliť konanie aktérov, ktorý na jednej strane opúšťajú pozície inštitucionalizovaného náboženstva v rámci katolíckej cirkvi a na strane druhej si uchovávajú súkromné formy zbožnosti, ktorých forma i obsah je katolícka. Poňatia náboženstva a jeho praktikovanie, tak ako ho vníma katolicizmus, bolo totiž osvojené obyvateľmi Talianska počas stáročia jeho prítomnosti na Apeninskom polostrove do tej miery, že sa stalo súčasťou jednak kolektívnej pamäte (preto vzniká potreba vzťahu s katolíckou cirkvou) a možno uvažovať i o tom, že sa stalo obsahom kolektívneho nevedomia,²⁷⁹ a preto zostáva osobné a súkromné praktikovanie aktérov v katolíckom duchu i po odmietnutí katolíckej cirkvi.

Spomínaným procesom by bolo možné vysvetliť i aspekt talianskej spoločnosti, ktorým je existencia kato-fašistov a kato-komunistov. Títo sú charakterizovaní ako ľudia, ktorý prijali ideológiu fašizmu alebo komunizmu a zároveň sa sami hlásia ku katolíckemu náboženstvu. Tento, na prvý pohľad, paradox je vysvetliteľný tým, že takto zmýšľajúci ľudia odmietli katolícke náboženstvo v jeho inštitucionalizovanej podobe v rámci katolíckej cirkvi a nahradilo ho náboženstvom politickým, inštitucionalizovaným v rámci politickej strany. Politické náboženstvo však nie je schopné substituovať náboženstvo tradičné vo sfére osobno-súkromnej, kde je toto veľmi hlboko zakorenené či už uvažujeme v rámci kolektívnej pamäti alebo kolektívneho nevedomia.²⁸⁰

²⁷⁸ James, W.: *The Varieties of Religious Experience*, Rockville – Maryland 2008, str.31-33

²⁷⁹ Garelli, F.: *Catholicism in Italy in the Age of Pluralism*, Plymouth 2010, str. 30 - 31

²⁸⁰ Menozzi, D.: *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, str. 175 - 180

Veľmi osobitým, a opäť možno paradoxným, aspektom sekularizácie v Taliansku je užívanie a význam cirkevno-náboženských katolíckych symbolov, najmä krucifixu. Krucifix je do dnešnej doby v Taliansku veľmi používaný a možno ho nájsť i na miestach, ktoré nie sú cirkevno-náboženské, ale predstavujú verejno-občiansku alebo štátnu sféru. Sú to miesta ako rôzne úrady talianskeho štátu a podobne. Uvedený trend by mohol svedčať proti postupujúcej sekularizácii a skôr ukazovať na stále veľmi silné postavenie katolíckej cirkvi a katolíckeho náboženstva v Taliansku. Pri katolíckych symboloch ako je krucifix je však nutné vnímať ich významový posun z cirkevno-náboženského symbolu na symbol národno-štátnej identity. Tento trend je daný historickým vývojom, kedy je na Apeninskom polostrove katolícke náboženstvo prítomné niekoľko stáročí a de facto každá politická moc sa nim zaštiťovala a legitimizovala.²⁸¹ Takto sa etnikum alebo etniká žijúce na Apeninskom polostrove s týmto náboženstvom a jeho symbolikou stotožňujú a identifikujú. Vrchol v takomto ponímaní katolíckeho náboženstva a jej symboliky je dosiahnutý v čase, kedy vzniká myšlienkový konštrukt talianskeho národa. Ideu talianskeho národa nebolo možné postaviť na inom jednotiacom kultúrnom prvku, iba na príslušnosti ku katolíckemu náboženstvu.²⁸² Takto sa používajú i katolícke symboly ako symboly národne a následne štátne. Taliansky štát následne používa katolícke symboly, hlavne však krucifix, vo verejnom priestore a v štátnych budovách.

Dochádza teda k posunu tohto symbolu z cirkevno-náboženského na národno-štátny. Tento posun je podobným trendom ako posun cirkevno-náboženských rituálov na rituály, ktoré majú charakter občiansky alebo kultúrno-spoločenský. Vysoký výskyt katolíckych symbolov a vysoká účasť na katolíckych rituáloch v Taliansku, teda nesvedčení o veľkej religiozite jej obyvateľov, ale ukazuje na posun týchto náboženských aspektov do roviny, s ktorou sa môžu

²⁸¹ Foot, J.: *Italy's Divided Memory*, New York 2009, str. 57

²⁸² Ghisalberty, C.: *Istituzioni e società civile nell'età del Risorgimento*, Roma-Bari, 2005, str. 153

stotožniť i inak nepraktikujúci či dokonca neveriaci obyvatelia Talianska vďaka posunu ich hodnotového významu.²⁸³

Priebeh procesu, ktorý sa označuje ako sekularizácia, má počas približne pätnástich rokov po druhej svetovej vojne v Taliansku ambivalentné znaky. Na jednej strane vidíme, i štatisticky podložené, opúšťanie cirkevno-náboženských rituálov ako je nedeľná bohoslužba.²⁸⁴ Táto ako najtypickejší aspekt inštitucionalizovaného náboženstva už prestáva byť legitímnym a akceptovateľným nositeľom noriem, kvôli svojmu hodnotovému obsahu, ktorý nezodpovedá doba. Zároveň dochádza k vytrácaniu sa nadempirická a transcendentná z cirkevno-náboženských rituálov a zostáva z nich už iba forma. Teória sekularizácie B. Wilsona vidí dôvod tohto vytrácania najmä v postupujúcej racionalizácii, ktorá delegitimizuje všetko čo nie je empirické, teda rozumovo uchopiteľné a vysvetliteľné.²⁸⁵ Rozumové uchopenie sociálnej reality možno vidieť i u aktérov z nižších spoločenských vrstiev povojnového Talianska, kedy sa stavajú často odmietavým postojom k cirkevno-náboženským hodnotám a prijímajú hodnoty dobové, ktoré sú formované možnosťou slobodnej voľby a individualizmom ako hodnoty, z ktorých môže skôr vyplynúť ich osobné šťastie.

Druhá strana tohto procesu má, ale inú tvár. Patria sem prejavy osobného náboženského cítenia a osobnej viery ako je modlitba. Táto sféra sekularizácie je reflektovaná v teórii T. Luckmanna, ktorý upriamuje pozornosť na individuálne prežívanie náboženstva a ukazuje, že úpadok inštitucionalizovaného náboženstva neznamená, že upadá religiozita ako taká a svet sa stáva menej náboženským.²⁸⁶ Pomocou taliansky neorealistickej môžeme odhaliť obsah tejto sféry náboženstva a vidieť, že je veskrz katolíckej povahy.

²⁸³ Tamtiež, str. 276

²⁸⁴ Clark, M.: *Modern Italy 1871 – 1982*, New York 1984, str. 371

²⁸⁵ Wilson, B.: *Religion in Sociological Perspective*, Oxford – New York 1992, str. 156 - 158

²⁸⁶ Luckmann, T.: *The Invisible Religion*, New York – London 1974, str. 90 - 91

Tieto dve strany alebo dve línie procesu sekularizácie nepredstavujú postupnosť na časovej osi, ale rozvíjajú sa a prebiehajú zároveň. Zároveň prebieha konfliktný vzťah historického aktéra s cirkvou a opúšťanie jej rituálov a takisto i praktikovanie osobnej zbožnosti v katolíckej podobe. Sekularizácia v povojnovom Taliansku má teda priebeh ako opúšťanie cirkevno-náboženského katolicizmu s uchovaním si katolicizmu vo sfére osobného náboženstva a osobnej viery.

Na základe opísaného priebehu sekularizácie môžeme pochopiť hrdinku z Moraviovho románu Rimanka, u ktorej, počas procesu odmietania cirkevného katolicizmu, vidíme jej paralelne a kontinuálne trvajúce osobné praktikovanie katolíckej viery, ktorého sa nevzdáva ani po rozchode s katolíckou cirkvou. A Náboženstvo potom vnímať ako fenomén s širokým rozsahom v spoločenskom i osobnom živote, pre pochopenie ktorého je nutné uvedomovať si všetky jeho aspekty, ktoré môžu často vykazovať ambivalentné znaky.

Zoznam použitých prameňov a literatúry

Pramene

JÁN PAVOL II., *Fides et Ratio*. 1998. Dostupný z: vatican.va

Katechismus katolíckej cirkve. Praha 1995. Z francúzskeho originálu *Catéchisme de l'Eglise catholique*. Paris 1992

MORAVIA, Alberto. *Horalka*, Praha 1957. Z talianskeho originálu *La ciociara*. Milano 1957

MORAVIA, Alberto. *Konformista*. Bratislava 2004. Z talianskeho originálu *Il conformista*. Milano 1951

MORAVIA, Alberto. *Opovrhnutie*. Bratislava 2006. Z talianskeho originálu *Il disprezzo*. Milano 1954

MORAVIA, Alberto. *Římanka*. Praha 1976. Z talianskeho originálu *La romana*. Milano 1947

PASOLINI, Pier Paolo. *Darmošlapové*, Praha 1975. Z talianskeho originálu *Ragazzi di vita*. Milano 1955

PASOLINI, Pier Paolo. *Zběsilý život*, Praha 1965. Z talianskeho originálu *Una vita violenta*. Milano 1959

PIUS XI. *Divini Redemptoris*. 1937. Dostupný z:
vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_en.html

PIUS XII. *Moral Questions Affecting Married Life*. 1951. Text dvoch prejavov z 29.
Októbra a 26. Októbra roku 1951, ktoré Pius XII. adresoval Katolíckej únii
pôrodných asistentiek, Národnému kongresu rodín a Asociácii väčších rodín vo
Washington DC. Dostupný z:
[www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=3462&CFID=31285727&CF
TOKEN=93047893](http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=3462&CFID=31285727&CF
TOKEN=93047893)

PRATOLINI, Vasco. *Dievčatá zo San Frediana*, Bratislava 1970. Z talianskeho
originálu *La ragazze di San Frediano*. Milano 1947

PRATOLINI, Vasco. *Metello*, Praha 1957. Z talianskeho originálu *Metello*. Milano
1955

Literatúra

ABRUZZESE, Alberto. TINAZZI, Giorgio. ZANCAN, Martina. *Cinema e letteratura del neorealismo*. Venice 1983

ACQUAIVA, Sabino S. GUIZZARDI, Gustavo. *La Secolarizzazione*. Bologna 1973

ALOSCO, Antonio. CINGARI, Geatano. FEDELE, Santi. *Il Socialismo nel Mezzogiorno d'Italia, 1892-1926*. Messina 1992

AMMASSARI, Paolo. *Classi e ceti nella societa italiana, Studi a ricerche*. Torino 1977

ARON, Raymond. *Historie XX. století*. Praha 1999

ASOR Alberto Rosa. *Vasco Pratolini*. Roma 1958

BAGET-BOZZO, Gianni. *Questi cattolici*. Roma 1979

BAGNASCO, Arnolfo. *Le tre Italia*. Bologna 1977

BALBO, Laura. *Stato di famiglia*. Milano 1976

BAILEY, Edward Ian. *Implicit Religion in Contemporary Society*. London 1999

BERLINGUER, Enrico. *La Questione comunista*. Roma 1975

BERTONCINI, Giancarlo. *Il romanzo del Pratolini*. Modena 1993

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. *Der säkularisierte Staat*. München 2007

BRAGA, Giorgio. *Il Comunismo fra gli Italiani*. Milano 1956

BULTMAN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. Praha 1994

BRUNETTA, Gian Piero. *Dal Neorealismo al miracolo economico, 1945 – 1949*. Roma 1993

- BERGEN, Doris L.: *An Easy Target? The Controversy about Pius XII. and the Holocaust in Pope Pius XII. and the Holocaust*. London – New York 2002
- CHENAUX, Philippe. *Katolická církev a komunismus v Evropě (1917 – 1989)*. Praha 2012
- CHIESI, Antonio. *Alcune note sulla distribuzione dei redditi e la strttura di classe nella Italia nel periodo postbellico, Quaderni di Sociologia*, vol. 24 no. 3. 1975
- CLARK, Martin. *Modern Italy 1871 – 1982*. New York 1984
- CORTESI, Luigi. *Le Origini del PCI*. Milano 1999
- DE MICHELIS, Eurialo. *Introduzione a Moravia*. Firenze 1954
- DEGO, Giuliano. *Moravia*. Edinburgh 1966
- DEL NOCE, Augusto. *L'Epoca della secolarizzazione*. Milano 1970
- DOBBELAERE, Karel. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brusses 2002
- DURKHEIM, Émile. *The Elementery Forms of Religios Life*. New York – London 1965
- ELIADE, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Orlando 1987
- FISICHELLA, Rino a kol. *Il Cristianesimo e la religioni*. Milano 1996
- FOOT, John. *Italy's Divided Memory*. New York 2009
- FRANZEN, August. *Malé dějiny církve*. Kostelní Vydří 2006
- FREIDRICH, Pia. *Pier Paolo Pasolini*. Boston 1982
- GARELLI, Franco. *Catholicism in Italy in the Age of Pluralism*, Plymouth 2010

- GARELLI, Franco. *Istituzione ecclesiale e mutamento sociale, Quaderni di Sociologia*, vol. 26 no. 2. 1977
- GARELLI, Franco. *Religione e chiesa in Italia*. Bologna 1991
- GASPARRI, Tamara. *La Resistenza in Italia*. Rimini – Firenze 1977
- GHISALBERTI, Carlo. *Istituzioni e società civile nell'età del Risorgimento*. Roma-Bari 2005
- GHISALBERTI, Carlo. *Stato, nazione e costituzione nell'Italia contemporanea*. Napoli 1999
- GINSBORG, Paolo. *A History of Contemporary Italy: Society and Politics 1943 – 1988*. New York 2003
- GINSBORG, Paolo ed. *Stato dell'Italia*. Milano 1994
- HAINSWORTH, Peter. ROBEY, David. *The Oxford companion to Italian literature*. Oxford – New York 2002
- HALBWACHS, Maurice. *On Collective Memory*. Chicago 1992
- HERVIEU-LEGER, Daniele. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick 2000
- HOBHOUSE, Leonard Trelawny. *Liberalism*. Teddington 2009
- ISENBURG, Teresa. *La Popolazione, Storia della società italiana, vol. 14: Il Blocco di potere nell'Italia unita*. Milano 1980
- JAFFÉ, Aniela. JUNG, Carl Gustav. *Vzpomínky sny myšlenky C. G. Junga*. Brno 1998
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. Rockville – Maryland 2008
- JUNG, Carl Gustav. *Analitická psychologie*. Praha 1993
- JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla I*. Brno 1998

JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla II*. Brno 1997

JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla IV*. Brno 2001

JURÍČEK, Ján ed. *Encyklopédia spisovateľov sveta*. Bratislava 1987

LABINI, Sylos. *Saggio sulle classi sociali*. Roma - Bari 1978

LABOA, Juan Maria. *La Chiesa e la modernità, L'Ottocento*. Milano 2003

LONGOBARDI, Fulvio. *Moravia*. Firenze 1967

LÜBBE, Hermann. *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*.
München 1965

LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion*. New York – London 1974

LUCKMANN, Thomas. *The New and the Old Religion, in. Social Theory for
a Changing Society*. New York 1991

LUŽNÝ, Dušan. VÁCLAVÍK, David a kol. *Individualizace náboženství a identita*.
Praha 2010

LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*. Brno 1999

MAFAI, Miriam. *L'apprendistato della politica, Le donne italiane nel dopoguerra*.
Rome 1979

MAGISTER, Sandro. *La politica vaticana e l'Italia 1943 – 1978*. Roma 1979

MAIER, Hans. *Politická náboženství, Totalitární režimy a křesťanství*, Brno 1999

MALGERI, Francesco. *La stagione del centrismo*. Soveria Mannelli 2002

MANCINI, Claudia. *La Famiglia*. Roma 1981

MANNUCCI, Caesare. *Puttana Eva! La Chiesa, le donne, il sesso*. Milano 1997

MARCHIONE, Margherita. *Pope Pius XII.: Architect for peace*. New Jersey 2000

MARCI, Oreste. *Pratolini*. Firenze 1993

MARX, Karl. *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. Maryland 2008

MASTROPAOLO, Alfio. I partiti e la società civile, in. *Il sistema politico italiano*,
Bologna 1973

MENAPACE, Lidia. *La Democrazia cristiana, Natura struttura e organizzazione*.
Milano 1974

MENOZZI, Daniele. *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*. Torino 1993

MINERBI, Sergio I. *A Reappraisal in Pope Pius XII. and the Holocaust*. London –
New York 2002

NALDINI, Nico. *Pasolini, una vita*. Torino 1989

NEGRI, Antonio. *Proletari e stato*. Milan 1976

NESTI Arnoldo. *Il cattolicesimo degli Italiani*. Milano 1997

NEŠPOR, Zdeněk. *Náboženství a kolektivní paměť*. Praha 2008

NEŠPOR, Zdeněk. LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Praha 2007

NOVELLI, Edoardo. *Le elezioni del Quarantotto*. Roma 2008

O'DEA, Thomas. *The Sociology of Religion*. Englewood 1966

OTTAVIA, Niccoli. *La vita religiosa nell'Italia moderna*, Roma 2008

RÉMOND, René. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha 2003

RENZO, Paris. *Moravia, Una vita controversia*. Firenze 1996

RICCARDI, Andrea. *La Vita religiosa, in. Stato dell'Italia*. Milano 1994

RIVETTI, Giuseppe. *Il fenomeno associativo nell'ordinamento della Chiesa tra libertà e autorità*. Milano 2008

RODANO, Giulia. *La riagggregazione delle forze giovanile cattoliche, in. Istituto Gramsci, La Crisi della società italiana e le nuove generazioni*. Roma 1978

ROTH, John. RITTNER, Carol. *Pope Pius XII. and the Holocaust*. London – New York 2002

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologia náboženství a spirituality*. Praha 2007

PACE, Enzo. *L'unità dei cattolici in Italia*. Milano 1995

PANDINI, Giancarlo. *Invito alla lettura di Moravia*. Milano 1973

PACI, Massimo. *Mercato di lavoro e classi sociali in Italia*. Bologna 1973

PETERSON, Thomas Erling. *Alberto Moravia*. Farmington Hills 1996

POMBENI, Paolo. *Autorità sociale e potere politico nell'Italia contemporanea*. Venezia 1993

PROCACCI, Giuliano. *Dějiny Itálie*. Praha 2004

SAPELLI, Giulio. *Southern Europe since 1945*, London 1995

SARPELLON, Giovanni. *Secondo rapporto sulla povertà in Italia*. Milano 1992

SASSOON, Donald. *Contemporary Italy*. New York 1986

SCHNITKER, Harry. *The Church, Mussolini and Fascism, in Inside the Church during WWII*. Dostupný z: catholicnewsagency.com/column.php?n=1648

TRIGILIA, Carlo. *Sviluppo, sottosviluppo e classi sociali in Italia, Rassegna Italiana di Sociologia*, vol. 17 no. 2. 1976

WAGSTAFF, Christopher. *Italian Neorealist Cinema*. Toronto Buffalo London 1997

WILSON, Brian. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford – New York 1992

WILSON, Brian. „Secularisation“, Religion in the modern World, in. *The World's Religion*. London 1991

WOOLF, Stuart Joseph ed. *The Rebirth of Italy, 1943-50*. London 1972

YALOM, Marilyn. *A History of the Wife*. New York 2002

Internetové zdroje

azionecattolica.it

catholicculture.org

catholicnewsagency.com

istat.it

lezionistorico.interno.it

roma.info

sme.sk

vatican.va

Zoznam použitých skratiek

Doxa	Sociologická agentúra zaoberajúca sa prieskumom trhu
ISTAT	„Istituto nazionale di statistica“, Národný štatistický úrad Talianska
PCI	„Partito Comunista Italiano“, Komunistická strana Talianska
PSI	„Partito Socialista Italiano“, Socialistická strana Talianska

